HERMENEUTIKA AL-QUR'AN

Teori, Kritik dan Implementasinya

Fahruddin Faiz
Ali Usman

Fahruddin Faiz
Ali Usman

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN

Teori, Kritik dan Implementasinya

Diterbitkan oleh:

Dialektika

Jl. Depokan II/530 Peleman Rejowinangun

Kotagede Yogyakarta. Telp. (0274) 443 6767.

Email: mitradialektika@gmail.com

Kerjasama dengan

Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam.

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Penulis:

Fahruddin Faiz

Ali Usman

Editor:

Ali Usman

Layout dan Desain Cover:

Muhammad Iqbal Muttaqin

Cetakan I, Desember 2019

vii + 116 halaman, 15 x 23 cm

ISBN : 978-602-5841-23-1

Pengantar

Ada hal yang menjadi sebab mengapa selesainya buku ini patut disyukuri; karena penelitian ini dilakukan dan laporan ini disusun di tengah berbagai kesibukan yang menyita waktu, sehingga saya harus pandai-pandai menyiasati waktu untuk menyelesaikan laporan ini. Meskipun demikian harus diakui bahwa laporan penelitian ini bisa terselesaikan tidak lepas dari bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu saya merasa berkewajiban untuk mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang membantu selama penulisan buku ini dilakukan.

Ada satu hal yang harus jujur saya katakan di awal buku ini, bahwa buku yang sekarang telah mewujud di hadapan anda tidak memuat sesuatu yang sangat baru, apalagi original. Semua yang termaktub di buku ini hakikatnya adalah bahan kuliah yang saya sampaikan kepada para mahasiswa di fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam.

Isi dari buku ini banyak diantaranya merupakan kutipan-kutipan, penggabungan-penggabungan, modifikasi dan kontekstualisasi dari buku-buku saya sebelumnya. Logika yang saya gunakan untuk menyusun kepingan-kepingan informasi dalam buku ini sederhana: kebutuhan informatif mahasiswa S1 tentang

Hermeneutika Al-Qur'an. Ringkasnya, buku ini adalah buku bahan kuliah, lengkap dengan kelebihan dan kekurangannya.

Akhirnya, sebagai manusia yang penuh dengan kekurangan, saya harus mengucapkan rasa hormat dan terima kasih terhadap semua pihak yang membantu—baik secara langsung atau tidak—atas terselesaikannya buku ini. Sayangnya, saya tidak mampu menyebut mereka satu persatu. Beberapa diantara yang masih saya ingat untuk menyebut adalah *my beloved wife,* Maria Ulfa; anak-anakku, Ahmad Waliyyul Afkar dan Muhammad Faqih Fathurrabbani, dan semua kolega intelektual di Fakultas Ushuluddin Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, serta para ustadz dan guruku—baik langsung maupun tidak—yang sungguh kalau saya sebut satu-satu buku ini akan penuh; dan tak lupa teman-teman dari penerbit.

Yogyakarta, 25 November 2019

Fahruddin Faiz

Daftar Isi

Pendahuluan

Paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan menyatakan bahwa hakikatnya tidak ada ilmu yang berdiri sendiri tanpa terkait dengan bidang-bidang keilmuan yang lain. Setiap ilmu, dalam berbagai aspeknya, baik itu aspek materi, metodologi, maupun aspek aksiologinya, pasti bersinggungan dengan ranah keilmuan lain. Asumsi yang sama inilah kiranya yang mendasari munculnya wacana hermeneutika Al-Qur'an yang apabila dicermati merupakan sebentuk integrasi antara hermeneutika dan *qur'anic-studies* di level metodologi. Selain merupakan wacana yang paling banyak dibicarakan dalam konteks *Islamic-Studies* kontemporer, wacana ini dapat dikatakan wacana paling kontroversial karena munculnya kubu pro dan kontra yang cukup tajam.

Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, dimana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.[1]

1 Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 85

Beberapa tahun terakhir ini, *hermeneutika* semakin mengemuka dalam dunia ilmiah akademis dan dipakai oleh para tokoh dari berbagai bidang, seperti para kritikus sastra, sosiolog, sejarawan, antropolog, teolog, filosof, para pengkaji agama-agama, dan lain sebagainya.

Istilah *hermeneutika* dalam pengertian sebagai "ilmu tafsir" muncul pada sekitar abad ke-17, dimana istilah ini bisa dipahami dalam dua pengertian, yaitu *hermeneutika* sebagai seperangkat prinsip metodologis penafsiran dan *hermeneutika* sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tak bisa dihindarkan dari kegiatan memahami.[2] Carl Braathen mengakomodasi kedua definisi ini menjadi satu dan menyatakan bahwasanya *hermeneutika* adalah "ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa dipahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa kini dimana di dalamnya sekaligus terkandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktifitas pemahaman".[3]

Pertanyaan-pertanyaan yang dijawab oleh *hermeneutika* di antaranya adalah bagaimana orang memahami teks atau sesuatu yang dianggap sebagai teks? Bagaimana orang yang berbeda, berbeda pula pemahamannya? Bagaimana orang yang sama dalam kondisi yang berbeda, berbeda pula dalam memahami teks?

Hermeneutika pada awal perkembangannya dikenal sebagai gerakan *eksegesis* di kalangan gereja dan kemudian berkembang menjadi "filsafat penafsiran". Adalah F.D.E. Schleiermacher yang selanjutnya dianggap sebagai "Bapak *Hermeneutika* Moderen" karena 'membangkitkan' kembali *hermeneutika* dan membakukannya sebagai satu metode umum interpretasi yang tidak hanya terbatas pada kitab suci dan sastra. Dalam perkembangannya kemudian Wilhelm Dilthey menggagas *hermeneutika* sebagai landasan bagi ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*), lalu Gadamer mengembangkannya menjadi metode filsafat yang selanjutnya

2 Richard E.Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 44

3 Farid Esack, *Qur'an: Liberation & Pluralism* (Oxford: One World, 1997), h. 61

lebih jauh dikembangkan oleh banyak filosof lain seperti Paul Ricoeur, Jurgen Habermas dan Jacques Derrida.[4]

Meskipun *hermeneutika* bisa dipakai sebagai alat untuk "menafsirkan" berbagai bidang kajian keilmuan, melihat sejarah kelahiran dan perkembangannya, harus diakui bahwa peran *herme-neutika* yang paling besar adalah dalam bidang ilmu sejarah dan kritik teks, khususnya kitab suci. Mengenai hal ini Roger Trigg, sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat dalam bukunya *Memahami Bahasa Agama* berkata:

> The Paradigm for hermeneutics is the interpretation of a traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in a radically different situation.[5]

Hasan Hanafi dalam tulisannya *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa hermeneutik itu tidak sekedar *ilmu interpretasi* atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.[6]

Meskipun demikian, ketika dalam Islam muncl fenomena hermeneutika Al-Qur'an yang intinya merupakan sebentuk inte-grasi hermeneutika dengan qur'anic studies, pandangan ang muncul cukup beragam, baik yang pro maupun yang kontra. Pendapat yang pro secara umum meyakini bahwa kehadiran hermeneutika dalam qur'anic studies akan membantu proses dinamisasi tafsir, sehingga hasil pemahaman terhadap Al-Qur'an akan senantiasa kontekstual dan mampu menjawab tantangan realitas; sementara itu

---

4 Mengenai perkembangan historis dari *hermeneutika* ini bisa dilihat antara lain dalam E. Sumaryono, *Hermeneutik*: *Sebuah Metode Filsafat,* (Yogyakarta: Kanisius, 1999).

5 Komaruddin Hidayat, M*emahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina,1996), h. 161

6 Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 1

pendapat yang kontra lebih meyakini 'keampuhan' tafsir dan ulumul qur'an klasik sebagai yang paling mendekati kebenaran, sehingga umat Islam tidak memerlukan unsur-unsur tambahan yang asing seperti hermeneutika ini.

Kajian tentang integrasi hermeneutika dan *qur'anic studies* dapat dikatakan merupakan merupakan salah satu issu *islamic studies* kontemporer yang paling hangat dibicarakan. Hal itu bisa dibuktikan dengan banyaknya kajian yang dilakukan dalam ranah ini, baik yang termasuk kategori pro maupun yang termasuk kategori kontra.

Diantara kajian yang mengedepankan perspektif yang pro terhadap integrasi hermeneeutika dengan *qur'anic studies* ini dapat disebut misalnya Farid Esack dalam *qur'an plurlism and liberation*[7], Nasr Hamid Abu Zayd dalam *Mafhum al-Nash, Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an,*[8] dan juga *Isykaliyat al-Qiraat wa 'Aliyat al-Ta'wil*[9]*,* Fazlurrahman dalam *Major themes of the Qur'an,* Muh. Ata' Al-Sid, *The Hermeneutical Problem of the Qur'an in Islamic History*[10], Mohammed Arkoun dalam *Kajian Kontemporer Al-Qur'an,*[11] Komaruddin Hidayat dalam *Memahami Bahasa Agama*[12] dan juga M. Amin Abdullah dalam *Al-Ta'wil al-'Ilmy: Paradigma Baru Penafsiran Kitab Suci.*[13]

Kajian-kajian yang pro terhadap integrasi qur'anic studies dengan hermeneutika ini secara umum mengasumsikan bahwa betapapun sakralnya Al-Qur'an, namun pemahaman manusia terhadapnya tidak bisa diberi nilai sama sakralnya, sementara di sisi

---

7 Farid Esack, *Qur'an Pluralism and Liberation,* (Oxford: One World, 1997)

8 Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Bairut: Al-Markaz al-Saqafy al'Araby, 1994)

9 Nasr Hamid Abu Zayd, *Isykaliyat al-Qiraat wa 'Aliyat al-Ta'wil* ((Bairut: Al-Markaz al-Saqafy al'Araby, 1994)

10 Muh. Ata' Al-Sid, *The Hermeneutical Problem of the Qur'an in Islamic History*, Disertasi ditujukan kepada Temple University, Mei 1975

11 Mohammed Arkoun dalam *Kajian Kontemporer Al-Qur'an,* terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998)

12 Komaruddin Hidayat dalam *Memahami Bahasa Agama,* (Jakarta: Parmadina, 1996)

13 M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmy: Paradigma Baru Penafsiran Kitab Suci" dalam Khoirudin Nasution (ed.), *tafsir baru Studi Islam dalam era Multi-Kultural,* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002)

lain manusia dituntut untuk memahami Al-Qur'an secara kontekstual untuk merealisasikan karakter Al-Qur'an agar *salih li kulli zaman wa makan.* Di sisi lain, beberapa eksponen kubu ini lebih jauh menyatakan bahwa Al-Qur'an itu adalah teks dalam bahasa Arab meskipun secara ontologis tetap memiliki status Kalamullah, sehingga untuk memahami Al-Qur'a historisitas Arab merupakan aspek yang idak bole ditinggalkan. Dalam konteks inilah hermeneutika diperlukan.

Adapun diantara kajian-kajian yang kontra terhadap hermeneutika bisa disebut antara lain Adian Husaini dalam *problem teks Bible dan hermeneutika,*[14] Adnin Armas dalam *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an,*[15] Hamid Fahmy Zarkasyi dalam *Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika,*[16] Hartono Ahmad Jaiz dalam *ada Pemurtadan di IAIN,*[17] atau juga Nashruddin Baidan, *Tinjauan Kritis terhadap konsep Hermeneutika.*[18] Menurut para pendukung kubu kontra ini, selain bahwa hermeneutika itu berasal dari Barat (Tradisi Bibel), umat Islam juga telah memiliki Ulumul Qur'an yang cukup komprehensif, sehingga tidak memerlukan hermeneutika.

---

14 Adian Husaini, "Problem teks Bible dan hermeneutika", dalam *Islamia,* tahun 1, no. 1, Maret 2004

15 Adnin Armas dalam *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an,* (Jakarta: Gema Insani, 2005)

16 Hamid Fahmy Zarkasyi "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika", dalam *Islamia,* tahun 1, no. 1, Maret 2004

17 Hartono Ahmad Jaiz dalam *ada Pemurtadan di IAIN,* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005)

18 Nashruddin Baidan, "Tinjauan Kritis terhadap konsep Hermeneutika" dalam *Esensia,* vo. 2, no. 2, Juli 2001

Konsep Dasar Hermeneutika

Kata Hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti "menafsirkan", dan dari kata *hermeneuein* ini dapat ditarik kata benda *hermeneia* yang berarti "penafsiran" atau "interpretasi" dan kata *hermeneutes* yang berarti *interpreter* (penafsir).[1] Kata ini sering diasosiasikan dengan nama salah seorang dewa Yunani, Hermes yang dianggap sebagai utusan para dewa bagi manusia. Hermes adalah utusan para dewa di langit untuk membawa pesan kepada manusia.[2]

Menarik untuk melihat ternyata ada yang membedakan antara kata *hermeneutic* (tanpa 's') dan *hermeneutics* (dengan huruf 's'). Term yang pertama dimaksudkan sebagai sebuah bentuk *adjective* (kata sifat) yang apabila diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dapat diartikans sebagai *ketafsiran,* yaini menunjuk kepada 'keadaan' atau sifat yang terdapat dalam satu penafsiran. Sementara term kedua (*hermeneutics*) adalah sebuah kata benda (*noun*). Kata ini mengandung tiga arti:

1 E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), h. 23 dan Noah Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary* (USA: William Collins, 1979), h. 851

2 Dalam agama Islam, Nama Hermes sering diidentikkan dengan Nabi Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknik dan kedokteran. Di kalangan Mesir Kuno, Hermes dikenal sebagai Thot, sementara di kalangan Yahudi dikenal sebagai Unukh dan di kalangan masyarakat Persi Kuno sebagai Hushang. Lihat Sayyed Hossein Nashr, *Islamic Studies: Essay on Law and Society,* (Beirut: Libreirie Du Liban, 1967), h. 64

1. Ilmu penafsiran
2. Ilmu untuk mengetahui maksud yang terkandung dalam kata-kata dan ungkapan penulis
3. penafsiran yang secara khusus menunjuk kepada penafsiran kitab suci.[3]

Pengasosiasian hermeneutik dengan Hermes secara sekilas menunjukkan adanya tiga unsur dalam aktifitas penafsiran, yaitu:

1. Tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawa oleh Hermes,
2. Perantara atau penafsir (Hermes),
3. Penyampaian pesan itu oleh sang perantara agar bisa dipahami dan sampai kepada yang menerima.

Bisa dikatakan ketiga unsur inilah nantinya yang akan menjadi tiga unsur utama dalam *hermeneutika*, yaitu sifat-sifat teks, alat apa yang dipakai untuk memahami teks dan bagaimana pemahaman dan penafsiran itu ditentukan oleh anggapan-anggapan dan kepercayaan-kepercayaan mereka yang menerima dan menafsirkan teks.

Hermeneutika secara ringkas biasa diartikan sebagai "proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu dan mengerti".[4] Definisi ini agaknya definisi umum dan disepakati terhadap hermeneutik, meskipun secara lebih jelas jika melihat terminologinya, kata *hermeneutika* ini bisa didefinisikan sebagai tiga hal:

1. Mengungkapkan pikiran seseorang dalam kata-kata, menerjemahkan dan bertindak sebagai penafsir.
2. Usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa dimengerti oleh si pembaca.
3. Pemindahan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas.[5]

3 Noah Webster, *Webster's...*, h. 851

4 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heiddeger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 3

5 F. Budi Hardiman, "Hermeneutik: Apa Itu?" dalam *Basis*, XL, no. 3, 1990, h. 3

Secara lebih luas *hermeneutika* didefinisikan oleh Zygmunt Bauman sebagai upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiktif yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar atau pembaca.[6]

Jika dirunut ke belakang, keberadaan hermeneutik ini sebenarnya sudah ditemukan sejak zaman Yunani Kuno. Pada saat itu, sudah ada diskursus hermeneutik sebagaimana yang terdapat dalam tulisan Aristoteles yang berjudul *Peri Hermenians (de interpretation)*.[7]

Dalam perkembangannya, *Hermeneutika* mengalami perkembangan dan perubahan-perubahan persepsi dan model pemakaiannya yang muncul dari keragaman pendefinisian dan pemahaman terhadap *hermeneutika*. Gambaran kronologis perkembangan pengertian dan pendefinisian terhadap *hermeneutika* ini oleh Richad E. Palmer dibagi dalam enam kategori, yaitu *hermeneutika* sebagai teori penafsiran kitab suci, *hermeneutika* sebagai metode filologi, *hermeneutika* sebagai pemahaman linguistik, *hermeneutika* sebagai fondasi dari *geisteswissenschaft*, *hermeneutika* sebagai fenomenologi *dasein* dan *hermeneutika* sebagai sistem interpretasi.[8]

A. *Hermeneutika* sebagai Teori Penafsiran Kitab Suci

Istilah *hermeneutika* dalam pengertian teori penafsiran kitab suci ini pertama kali dimunculkan oleh J.C. Dannhauer dalam bukunya *Hermeneutica Sacra Siva Methodus Expondarum Sacrarum Litterarum*. Istilah *Hermeneutika* dalam hal ini dimaksudkan sebagai kegiatan memahami kitab-kitab suci yang dilakukan oleh para agamawan. Kata *hermeneutika* dalam pengertian ini muncul pada abad 17-an, meskipun sebenarnya kegiatan penafsiran dan pembicaraan tentang teori-teori penafsiran, baik itu terhadap kitab

6 Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science*, (New York: Columbia University Press, 1978), h. 7

7 Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routhledge & keegan Paul, 1980), h. 11

8 Richard E. Palmer, *Hermeneutics,* h. 33

suci, sastra maupun dalam bidang hukum, sudah berlangsung sejak lama.[9]

Dalam agama Yahudi misalnya, tafsir terhadap teks-teks Taurat dilakukan oleh para Ahli Kitab, yaitu mereka yang membaktikan hidupnya untuk mempelajari dan menafsirkan hukum-hukum agama yang dibawa oleh para Nabi.

Berbeda dengan kaum Yahudi, awal tradisi Kristen dengan pengalaman akan Yesus yang dianggap wafat dan bangkit lagi, juga menerapkan tafsir pada teks-teks Perjanjian Lama, dimana tafsir tersebut bisa dikategorikan *Hermeneutika*, karena Perjanjian Lama dipahami secara Kristiani dan hasilnya kemudian disebut sebagai Perjanjian Baru.

Dalam sejarah tradisi kristen juga pernah terjadi dua macam penafsiran terhadap kitab suci, yaitu penafsiran harfiyah yang banyak dianut oleh Mazhab Anthiokia dan Penafsiran Simbolik yang banyak digunakan oleh Mazhab Alexandria. Kegiatan penafsiran juga marak dalam Islam. "Tafsir" dipakai sebagai upaya untuk memahami Al-Qur'an, dan seperti halnya dalam tradisi Kristen, disana terjadi pula polemik antara dua macam penafsiran, yaitu tafsir *bi al-ma'tsar* dan tafsir *bi al-ra'yi*. Puncak perkembangan *hermeneutika* sebagai penafsiran terhadap teks kitab Suci muncul pada zaman reformasi pada agama Kristen. Agama Kristen terpecah karena perbedaan prinsip-prinsip penafsiran. Golongan Protestan memegang prinsip *sola scriptura* (hanya kitab suci), sedangkan Katolik memegang prinsip tradisi, dimana kitab suci ditafsirkan dalam naungan tradisi. Pada masa ini *hermeneutika* menjadi kegiatan penting dan memiliki implikasi-implikasi sosial politik yang sangat luas. Masing-masing aliran dalam agama Kristen memperkembangkan bangunan teologisnya menurut prinsip-prinsip hermeneutik mereka sendiri sehingga perbedaan ini juga nampak dalam tatanan sosio-religius mereka. [10]

9 *Ibid.,* h. 34
10 *Ibid.,* h. 34-36

Sampai disini dapat dikatakan bahwasanya keseluruhan khazanah penafsiran kitab suci yang sangat beragam, baik dari aspek metode maupun hasilnya itu, pada dasarnya merupakan sebuah karya hermeneutis. Dalam kaca mata *hermeneutika*, ke-ragaman tersebut tidak lain merupakan hasil 'interaksi' antara teks dengan konteks yang mengolahnya, baik konteks penafsir itu sendiri maupun konteks ketika penafsiran dilakukan.

Namun harus dicatat bahwa secara umum kesadaran me-ngenai keterkaitan antara teks dan konteks dalam masa klasik penafsiran kitab suci ini dapat dikatakan 'belum populer'. Sebagian besar penafsir kitab suci biasanya memandang apa yang ditafsirkannya sebagai sesuatu yang 'seharusnya', yang 'tepat' dan 'seperti yang dikehendaki Sang Pembuat Teks',. Pendirian semacam inilah yang seringkali meningkatkan 'tensi' hubungan antar aliran, antar metode pemahaman dan antar corak penafsiran yang beragam tersebut. Klaim bahwa hasil penafsirannya adalah yang paling mendekati apa yang 'dikehendaki Tuhan', membuat seorang penafsir 'terpaksa' harus menegasikan pemahaman dan penafsiran diluar yang dihasilkannya. Dalam wilayah inilah agaknya sumber pertikaian 'intern' umat beragama, karena ternyata pola klaim semacam itu terdapat dalam hampir semua bidang-bidang ilmu agama tertentu.

Pada perkembangan selanjutnya ketika memasuki zaman moderen, muncullah Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, Seorang Pendeta yang nantinya dianggap sebagai Bapak *Herme-neutika* Moderen karena 'melahirkan kembali' *hermeneutika* melalui konsep *hermeneutika*nya yang sering disebut sebagai *Hermeneutika Romantik*

Oleh Schleiermacher, *Hermeneutika* dipakai dalam upaya untuk menyelesaikan problem dan konflik berkaitan dengan pe-nafsiran teks. Pertama-tama Schleiermacher ingin memperjelas kembali wilayah dan kondisi penafsiran teks yang sebenarnya, baik yang berhubungan dengan teks itu sendiri maupun yang berkaitan dengan penafsirnya. Dalam hubungannya dengan kitab

suci, Schleiermacher dapat dikatakan ingin memilah terlebih dahulu antara dimensi sakral dan dimensi profan dalam variabel-variabel aktifitas menafsirkan tersebut, sehingga orang tidak terjebak dalam klaim 'sakral' terhadap sesuatu yang sebenarnya 'profan', karena agaknya dalam dimensi inilah benturan sering terjadi.

Meskipun sebelum Schleiermacher telah ada perdebatan mengenai penafsiran yang sakral dan yang profan, tetapi Schleiermacherlah yang berkata bahwa variabel-variabel terpenting dari aktifitas penafsiran yang berkait dengan dimensi sakral dan profan dari teks tersebut dapat dideteksi dari pembedaan antara teks itu sendiri dari aspek gramatikalnya dan kondisi-kondisi psikologis yang tidak terelakkan dalam diri seorang penafsir ketika ia memahami teks apapun.

Teori hermeneutik Schleiermacher ini secara garis besar berkisar dalam dua wilayah:

1. Pemahaman gramatikal terhadap ciri-ciri bentuk ekspresi dan bentuk bahasa dari satu budaya dimana "sang pengarang" berada dan dimana kondisi-kondisi tersebut menentukan pemikirannya.
2. Pemahaman teknis atau psikologis terhadap ciri khas subyektifitas atau kreatifitas "sang pengarang".[11]

Dengan dua hal ini diharapkan seorang penafsir dapat memahami "sang pengarang" bahkan seringkali dengan "lebih baik" dibandingkan pemahaman "sang pengarang" terhadap dirinya sendiri. Mungkin pernyatan ini terasa aneh dan lucu, tetapi apabila ditelaah lebih mendalam, pernyataan tersebut dapat dipahami. Seorang penafsir, ketika ia menafsirkan sesuatu, seringkali tidak sadar akan kondisi-kondisi psikologis dan sosial di seputar dirinya yang turut 'bermain' dan menentukan pola dan cara penafsirannya, sehingga tak jarang seorang penafsir menganggap bahwa tafsir yang dihasilkannya bersifat obyektif dan tidak berpihak, dan merepresentasikan makna teks yang paling 'benar'. Akibatnya, penafsir tersebut tidak mampu untuk menempatkan

11 Van A. harvey, "hermeneutics" dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, (London: MacMillan, 1986), h. 281

hasil penafsirannya dalam porsi dan proporsi yang tepat. Kondisi semacam inilah yang kemudian ingin diurai oleh *hermeneutika*. Ketika seseorang dengan kaca mata *hermeneutik* membaca kembali tafsir tersebut, ia tidak hanya berhenti kepada teks yang berposisi sebagai hasil penafsiran si penafsir tersebut, tetapi lebih jauh ia akan melacak konteks historis dan psikologis dari sang penafsir, sehingga kemudian ia mendapatkan kejelasan tidak saja mengenai apa yang dimaksud oleh si penafsir, tetapi ia bahkan mampu untuk menemukan dasar, landasan serta latar belakang penafsiran yang dimaksud. Tidak mengherankan apabila kemudian ia pun mendapatkan 'pemahaman' yang lebih baik dari penafsir itu sendiri, karena dengan pemahamannya yang 'utuh' tersebut ia dapat menempatkan tafsir yang dimaksud sesuai dengan porsi dan proporsinya.

Bertolak dari ide-ide yang diajukan oleh Schleiermacher inilah selanjutnya *hermeneutika* moderen menyusun konsepnya dengan patokan empat pertanyaan:

1. Bagaimana untuk memahami teks dan kondisi-kondisi apa saja yang mungkin melingkupinya?
2. Bagaimana "ilmu-ilmu kultural" itu berbeda, baik dalam metode maupun dalam bentuknya, dari "ilmu-ilmu natural"?
3. Kondisi apa sajakah yang memungkinkan munculnya satu pemahaman tertentu?
4. Bagaimana kita bisa menjelaskan konsep-konsep tertentu yang ruwet apabila dikaitkan dengan konsep-konsep seperti pemahaman dan makna, dan bagaimana penjelasan tersebut bisa membantu kita untuk memahami yang harus dilakukan dalam penafsiran?[12]

Konsep-konsep yang diajukan oleh *hermeneutika* ini bisa dikatakan sebagai pendobrak metode penafsiran yang konvensional. Sebelum berkembangnya *hermeneutika* moderen, bisa dikatakan sebagian besar penafsiran dilandaskan kepada asumsi bahwa satu teks tertulis itu memiliki "kehidupan"-nya sendiri dan terbebas dari "sang pengarang"-nya, dimana untuk memahaminya

12 *Ibid.*

hanya perlu sedikit, atau bahkan tidak perlu sama sekali memahami maksud dan tujuan pengarang saat menulisnya.

B. *Hermeneutika* sebagai Metode Filologi

Dalam laju perkembangannya, *hermeneutika* mengalami perubahan dalam memperlakukan sebuah teks. Perkembangan ini merambat sejalan dengan berkembangnya rasionalisme dan filologi di abad pencerahan. Dalam wilayah ini, sekalipun suatu teks berasal dari kitab suci, harus juga diperlakukan sebagaimana teks-teks buku lainnya. Semua teks dipandang sama-sama memiliki keterkaitan dengan sejarah ketika teks itu muncul. Mengenai hal ini Palmer mengutip kata Johan August Ernesti (1761) "Pemahaman secara verbal terhadap kitab suci harus tunduk dibawah aturan yang sama dengan yang dilakukan terhadap teks lain."[13]

Dengan adanya perkembangan pemikiran dan semenjak terjadinya pencerahan, metode *hermeneutika* sebagai penafsiran kitab suci mulai bersentuhan dengan teori-teori penafsiran "sekular" seperti filologi.

Sumbangan yang sangat berarti dalam memperkaya pengertian *hermeneutika* ini berasal dari seorang teolog moderen yang bernama Rudolf Bultman. Konsepnya yang termasyhur adalah *Demitologisasi* dalam membaca dan menafsirkan kitab suci. Demitologisasi disini bukan berarti membuang sama sekali cerita-cerita yang dianggap mitos karena dianggap sekedar dongeng, tetapi berarti mempersepsikan mitos sebagai ungkapan simbolis mengenai satu realitas dengan mempergunakan gambaran-gambaran, kiasan-kiasan dan lukisan-lukisan. Dengan demikian persoalannya bukanlah bagaimana melenyapkan mitos tetapi bagaimana menafsirkannya secara eksistensial dan mendemitologisasikannya.[14]

Pola *Demitologisasi* ini agaknya banyak dipakai oleh para pembaharu agama untuk mendobrak umat beragama dari keterkungkungan tekstual dan menerima apa adanya berbagai 'mitos'

---

13 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, h. 38
14 *Ibid.*, h. 40

dan simbol-simbol keagamaan tanpa berusaha mengungkap muatan makna yang terkandung dibalik 'mitos' atau simbol tersebut atau menerapkan makna yang dimaksud dengan konteks kekinian, sehingga simbol dan mitos tersebut menjadi 'diam' dan tidak memiliki fungsi lagi. Diantara para pembaharu muslim awal upaya *demitologisasi* ini nampak misalnya di India dikenal Ahmad Khan, Amir Ali dan Ghulam Ahmad Parves, yang berusaha melakukan *demitologisasi* konsep-konsep dalam Al-Qur'an yang dianggap bersifat mitologis, seperti mengenai mukjizat dan hal-hal gaib dan di Mesir sangat dikenal Muhammad Abduh yang melakukan penafsiran Al-Qur'an dalam pola yang sama menghadapi urusan-urusan gaib yang oleh banyak penafsir awal makna yang sebenarnya hanya 'dipasrahkan' kepada Allah.

Memahami ungkapan simbolis atau tanda-tanda berarti memahami konteks kehidupan manusia yang disimbolkan dan ditandakan. Bahasa merupakan bagian dari simbol pikiran manusia yang diikat oleh huruf atau kata atau kalimat. Ketika seseorang memahami teks yang berasal dari kontek zaman yang berbeda pastilah ia akan berhadapan dengan satu teks yang "asing". Untuk inilah dalam perkembangan selanjutnya, seorang tokoh hermeneutik bernama Wilhelm Dilthey mengajukan konsep *historical understanding*[15] atau menurut istilah Palmer sebagai kesadaran sejarah (*historical conciousness*).[16]

C. *Hermeneutika* sebagai Linguistik

Pada perkembangan selanjutnya, *hermeneutika* tidak cukup hanya dipersepsikan sebagai *hermeneutika* filologis saja, namun lebih jauh merupakan satu disiplin pemahaman linguistik. Dalam pengertian ini *hermeneutika* melangkah lebih jauh ke balik teks dan merupakan satu disiplin ilmu yang memaparkan kondisi-kondisi yang pasti ada dalam setiap penafsiran. Karena itu *hermeneutika* ini tidak bisa disebut sebagai *hermeneutika* filologis, tetapi lebih tepat

15 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman,* (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 228

16 Richard E. Palmer, *Hermeneutics,* h. 39

dikatakan sebagai *hermeneutika* umum (*allgemeine hermeneutik*) yang menjadi landasan bagi semua bentuk interpretasi teks.[17]

Sebagai "kelanjutan" dari *hermeneutika* filologis, *hermeneutika* jenis ini menyatakan bahwasanya sebuah teks yang dihadapi tidak sama sekali asing dan tidak sepenuhnya biasa bagi seorang penafsir. Keasingan suatu teks disini diatasi dengan mencoba membuat rekonstruksi imajinatif atas situasi zaman dan kondisi batin pengarangnya dan berempati dengannya. Dengan kata lain harus juga dilakukan penafsiran psikologis atas teks itu sehingga dapat mereproduksi pengalaman sang pengarang.

Asumsi dasar bahwasanya suatu teks itu tidak sepenuhnya asing dan tidak sepenuhnya akrab bagi seorang penafsir, di satu sisi menunjukkan bahwa setiap penafsir pada dasarnya melakukan rekonstruksi makna berdasarkan apa yang tidak asing baginya dan di sisi yang lain melakukan reproduksi makna dengan mengaitkan yang tidak asing tersebut dengan 'keunikan' dirinya sebagai anak zaman tertentu dan anak paradigma pemikiran tertentu.

D. *Hermeneutika* sebagai Pondasi *Geisteswissenschaften*

Dalam perkembangan selanjutnya muncul Wilhelm Dilthey, seorang filosof sejarah, yang digelisahkan oleh ketiadaan metode yang tepat bagi ilmu-ilmu kultural (humaniora), sementara ilmu-ilmu kealaman dengan metode ilmiahnya telah menemukan metode yang dianggap layak dan memadai. Kegelisahan ini membawa Dilthey untuk menelaah *hermeneutika* yang diperkenalkan oleh Schleiermacher. Dari sinilah kemudian Dilthey menarik kesimpulan bahwa *hermeneutika* sebenarnya layak untuk dipertimbangkan sebagai landasan epistemologis bagi ilmu-ilmu kultural (humaniora), dan tidak sekedar sebagai ilmu pemahaman atau penafsiran teks.

Hermeneutika Dilthey ini sangat jelas didasarkan kepada pembedaan antara metode dalam ilmu-ilmu kultural dan ilmu-ilmu natural. Metode untuk ilmu-ilmu kultural adalah pemahaman (*verstehen*), sementara dalam ilmu-ilmu natural adalah penjelasan (*erklaren*). Ilmuwan natural menjelaskan peristiwa-peristiwa dengan

17 *Ibid.*, h. 40

berpedoman kepada hukum-hukum alam universal sementara para ahli sejarah tidak menemukan atau memakai hukum-hukum tersebut, tetapi lebih berusaha untuk memahami perilaku manusia dengan mencari perhatian, tujuan, keinginan dan karakternya. Perilaku tersebut bisa dipahami sebab perilaku manusia, berbeda dengan peristiwa alam, memiliki unsur "dalam" yang bisa kita pahami sebab mereka dan kita sama-sama manusia. Memahami dengan demikian adalah menemukan "Aku" di dalam "Kamu", dan hal ini mungkin sebab adanya kesamaan sebagai manusia.

Aktifitas pemahaman historis amat dibutuhkan untuk menafsirkan ekspresi kehidupan manusia, baik itu karya sastra, hukum atau kitab suci yang tentunya melibatkan pengetahuan terhadap makna manusia.[18]

Dilthey mengembangkan satu teori yang komplek dan mendalam mengenai pengalaman (erlebnis) dan hubungannya dengan beragam bentuk ekspresi yang menjadi dasar bagi filsafat antropologi dan juga epistemologi yang menurutnya harus ada dalam merumuskan *hermeneutika* sebagai dasar bagi disiplin ilmu-ilmu kultural.

Hermeneutika dalam hal ini dijadikan sebagai metode untuk memperoleh makna kehidupan manusia secara menyeluruh, sehingga garapan kerjanya tidak semata-mata interpretasi teks saja, tetapi berusaha memperoleh makna kehidupan dari semua bentuk sinyal dan simbol, praktek sosial, kejadian-kejadian sejarah dan termasuk juga karya-karya seni.[19]

Dengan posisi ini maka *hermeneutika* membutuhkan penggalian terhadap prinsip-prinsip epistemologis sehingga bisa dipakai oleh ilmu-ilmu kultural sebagaimana prinsip-prinsip Kant yang diterapkan kepada Fisika Newtonian. Kalau Kant mengembangkan *critique of pure reason* maka bisa dikatakan Dilthey mencurahkan usahanya untuk *critique of historical reason*.[20]

---

18 Georgia Wanka, *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*, (Cambridge: Polity Press, 1987), h. 41

19 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, h. 41

20 Van A. harvey, *Hermeneutics*, h. 282

Menurut Dilthey, satu peristiwa sejarah itu dapat dipahami dengan tiga proses:

1. Memahami sudut pandang atau gagasan para pelaku asli.
2. Memahami arti atau makna kegiatan-kegiatan mereka yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah.
3. Menilai peristiwa-peristiwa tersebut berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat sejarawan yang bersangkutan hidup.[21]

E. Hemeneutika sebagai Pemahaman Eksistensial

Adalah Martin Heidegger yang telah mengembangkan *hermeneutika* dengan muatan-muatan filosofis yang sama sekali baru dan berbeda dengan pengertian *hermeneutika* lainnya. Analisa-analisanya mengenai keberadaan manusia di dunia, sebagaimana dalam masterpiece-nya, *Being and Time* (1972), ia sebut sebagai "*Hermeneutika* dasein".

Bagi Heiddeger *hermeneutika* berarti penafsiran esensi (being). Dalam kenyataannya, esensi itu selalu tampil dalam eksistensi. Suatu peristiwa kebenaran tidak lagi ditandai oleh kesesuaian antara konsep dan realita obyektif atau *adequatio*, tetapi dilihat sebagai peristiwa tersingkapnya esensi tersebut. Sementara itu, satu-satunya wahana bagi penampakan diri being tersebut adalah eksistensi manusia; maka hermeneutik tidak bisa lain dari pada penafsiran diri manusia itu sendiri (dasein) melalui bahasa.[22]

Maka menurut Heidegger, *hermeneutika* bukan sekedar berarti metode filologi ataupun *geisteswissenschaft*, akan tetapi merupakan ciri hakiki manusia. *Hermeneutika* adalah ciri khas yang sebenarnya dari manusia. Memahami dan menafsirkan adalah bentuk paling mendasar dari keberadaan manusia. Dengan kata lain, *hermeneutika* lebih dari sekedar pengungkapan fenomenologi

21 E. Sumaryono, *Hermeneutics*: *Sebuah Metode Filsafat,* (Yogyakarta: Kanisius, 1999),, h. 62

22 M. Heiddeger, *Being and Time,* terj. J. Marquarrie, dkk., (New York: Harper & Row, 1962), h. 2, 24, 49

eksistensi diri manusia. Bisa dikatakan "*hermeneutika* dasein" dari Heidegger ini membahas *hermeneutika* baik dari segi bentuk keberadaannya, maupun dari segi metodenya. Di satu sisi *hermeneutika* dikaitkan dengan dimensi ontologis dari pemahaman dan segala implikasinya, sementara di sisi lain ia diidentifikasi sebagai satu bentuk fenomenologi.[23]

Bila pandangan Heidegger ini dianggap menindaklanjuti metode fenomenologi gurunya, Edmund Husserl, maka visi pemikiran Heidegger sendiri diteruskan oleh Hans Georg Gadamer dengan bukunya *truth and methods*, dimana ia menyumbangkan satu tulisan sistematis yang kemudian dianggap mewakili kelompok "*hermeneutika* filosofis".

Gadamer memandang hermeneutik sebagai *einethorie der wirklichen erfahrung*, yaitu suatu usaha falsafati untuk mempertanggungjawabkan pemahaman (verstehen) sebagai proses ontologis dalam manusia. Pemahaman sendiri bukan proses subyektif manusia yang dihadapkan pada suatu obyek, bukan pula suatu metode obyektifitas. Lebih dari itu pemahaman adalah *modus existensi* manusia. Peristiwa pemahaman senantiasa merupakan peristiwa historikal, dialektik dan kebahasaan.[24]

Lebih jauh dari Heidegger, Gadamer tidak hanya mengaitkan *hermeneutika* dengan pemahaman historis secara filosofis, namun juga membawanya pada wilayah linguistik, karena *hermeneutika* berhubungan dengan sesuatu itu melalui bahasa. Salah satu pernyataannya yang amat terkenal adalah: "Being that can be understood is language". Pada akhirnya, karakter linguistik manusia itu sendiri dan *hermeneutika* akan berhadapan dengan pertanyaan-pertanyaan yang sangat filosofis mengenai hubungan antara bahasa dengan sesuatu, juga mengenai pemahaman, sejarah, ekistensi dan realitas.[25]

Berkait dengan aktifitas pemahaman teks tertulis, Gadamer menyatakan bahwa horison yang terlibat tidak boleh dibatasi hanya

23 Richard E. Palmer, *Hermeneutics,* h. 42
24 W. Poespoprodjo, *Interpretasi*, (bandung: Remadja Karya, 1987), h. 93-95
25 *Ibid.*

pada apa yang dimaksud oleh pengarang atau penulisnya saja, atau hanya kepada audience yang dituju oleh tulisan itu saja.[26]

Ada empat hal yang selalu ada dalam interpretasi menurut Gadamer, yaitu:

1. Bildung, yaitu pembentukan jalan pikiran.
2. Sensus Communis, yaitu pertimbangan praktis yang baik.
3. Pertimbangan, yaitu menggolongkan hal-hal yang khusus atas dasar pandangan tentang yang universal.
4. Selera, yaitu keseimbangan antara instink panca indera dengan kebebasan intelektual.[27]

Keempat hal yang ada dalam penafsiran tersebut menyiratkan bahwasanya sebenarnya setiap pemahaman dan pengalaman memahami manusia itu unik dan tidak sama. Karena inilah agaknya Gadamer sangat membenci adanya pemutlakan satu metode untuk mencapai kebenaran. Di mata Gadamer, metode-metode yang dianggap sudah final dan valid untuk mencapai kebenaran itu pada gilirannya akan menjadai suatu 'penjara' dalam dunia pencarian kebenaran itu sendiri. Tidak heran jika kemudian Gadamer memandang *hermeneutika* tidak sebagai metode untuk memahami, tetapi sebuah 'seni'.

Dalam memahami tradisi, dan juga termasuk teks masa lampau, Gadamer merumuskan satu teori yang dikenal sebagai "effective history". Teori ini melihat adanya tiga kerangka waktu yang menjadi wilayah teks. Pertama, masa lampau dimana teks itu dilahirkan atau dipublikasikan. Dari teks masa lampau ini teks bukan milik si penyusun lagi, melainkan milik setiap orang. Mereka bebas menginterpretasikannya. Kedua, masa kini yang didalamnya ada para penafsir dengan prejudice (persangkaan) masing-masing. Prasangka-prasangka tersebut pada akhirnya akan berdialog dengan masa sebelumnya sehingga akan muncul satu penafsiran yang sesuai dengan kontek sang penafsir. Ketiga,

26 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (New York: The seabury Press, 1975), h.356

27 E. Sumaryono, *Hermeneutika*...,h. 64-71

masa depan, dimana didalamnya terdapat nuansa yang baru yang produktif. Dalam masa depan inilah terkandung effective history.[28]

Dalam kerangka *effective history* inilah kemudian terjadi "Fusion of Horizons" atau "percampuran antar horison". Ketika suatu aktifitas memahami dan menafsirkan terjadi, sebenarnya yang sedang berlaku adalah suatu percampuran dan pertautan antar horison yang terlibat dalam penafsiran tersebut, setidaknya yang terlibat tersebut adalah horison pengarang dan segala horison yang melingkupi pengarang tersebut, horison teks dan horison-horison yang melingkupi teks tersebut, serta horison penafsir dan horison-horison yang lain yang melingkupinya. Horison-horison lain yang dimaksud ini misalnya keberadaannya dalam lingkungan tertentu, negara tertentu, atau kondisi psikologis tertentu.

F. *Hermeneutika* sebagai Sistem Interpretasi

Setelah *hermeneutika* mengalami beragam pendefinisian di tangan beberapa tokoh, dari mulai pengertian sebagai teori penafsiran konvensional sampai merupakan bagian dari metode filsafat, maka kemudian muncullah seorang tokoh bernama Paul Riceour yang menarik kembali diskursus *hermeneutika* ke dalam kegiatan penafsiran dan pemahaman teks (textual exegesis). Dalam bukunya *De l'interpretation* (1965) dia mengatakan *hermeneutika* adalah "teori mengenai aturan-aturan mengenai penafsiran, yaitu penafsiran terhadap teks tertentu atau sekumpulan tanda atau simbol yang dianggap sebagai teks".[29]

Hermeneutika bertujuan menghilangkan misteri yang terdapat dalam sebuah simbol dengan cara membuka selubung-selubung yang menutupinya. *Hermeneutika* membuka makna yang sesungguhnya sehingga dapat mengurangi keanekaan makna dari simbol-simbol.[30]

---

28 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*..., h. 267-274.
29 E. Sumaryono, *Hermeneutik,* h. 100
30 *Ilbid*., h. 98

Bagi Riceour langkah pemahaman itu ada tiga, yaitu:

1. Langkah simbolik atau pemahaman dari simbol ke simbol.
2. Pemberian makna oleh simbol serta penggalian yang cermat atas makna
3. Langkah filosofis, yaitu berpikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya.[31]

Lebih jauh Riceour memberi contoh bahwasanya psikoanalisa, khususnya penafsiran terhadap mimpi adalah salah satu bentuk *hermeneutika*. Semua unsur hermeneutik ada disana: mimpi itu sendiri sebagai teks yang penuh dengan gambaran-gambaran simbolik, dan seorang psikoanalis dengan satu sistem penafsiran tertentu akan berusaha untuk memahami dan menampilkan makna yang sebenarnya. Maka bisa dikatakan bahwa *hermeneutika* adalah satu proses penguraian dari muatan yang sebenarnya menuju muatan yang tersembunyi atau yang terpendam.

Menurut Riceour, ada dua macam sindroma mengenai hermeneutik dalam masa moderen ini: yang pertama adalah model *demitologisasi* ala Bultman yang menggarap simbol untuk menemukan makna yang tersembunyi dibaliknya, sementara yang kedua adalah *demistifikasi* yang berusaha untuk menghancurkan simbol-simbol karena merupakan representasi dari realitas yang palsu. Tiga tokoh demistifikasi yang dicontohkan oleh Riceour adalah Marx, Nietsche dan Freud. Ketiga orang ini melihat realitas yang nampak sebagai sesuatu yang tidak sebenarnya dan berusaha untuk merombaknya. Mereka melakukan satu interpretasi terhadap realitas yang "menyimpang" dan upaya itu bisa dikatakan sebagai satu "*hermeneutika* baru".[32]

Karena adanya perbedaan dari dua pendekatan dalam menafsirkan simbol tersebut, menurut Riceour tidak ada aturan universal dalam penafsiran. *Demitologisasi* memperlakukan simbol atau teks sebagai jendela untuk sampai kepada realitas, sementara

---

31 *Ibid.,* h. 103
32 Richard E. Palmer, *Hermeneutics,* h. 44

demistifikasi memandang simbol sebagai realitas menyimpang yang harus dimusnahkan.[33]

Itulah enam kategori pendefinisian *hermeneutika* yang dilakukan oleh Richard E. Palmer dalam bukunya *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heiddeger and Gadamer*.

Berbeda dengan Palmer yang membagi *hermeneutika* ke dalam enam kategori, Josef Bleicher dalam bukunya *Contemporary Hermeneutics* membagi hermeneutik menjadi tiga, yaitu *hermeneutika* sebagai sebuah metodologi, *hermeneutika* sebagai filsafat dan *hermeneutika* sebagai kritik.[34]

Pembahasan *hermeneutika* sebagai metodologi menyangkut berbagai hal yang terkait dengan hermeneutik secara metodologis. Dalam wilayah ini dikaji menganai teori-teori umum tentang interpretasi sebagai metodologi dalam ilmu-ilmu kemanusiaan (*geisteswissenschaft*). Berkait dengan teks, pada wilayah ini dinyatakan bahwa seseorang itu tidak mempunyai akses langsung kepada penulis (pengarang) yang disebabkan oleh adanya perbedaan ruang, waktu dan tradisi.

Sementara itu filsafat *hermeneutika* dikenalkan oleh Heiddeger dan Gadamer yang berprinsip tidak memakai prosedur metodologi umum untuk menemukan pengetahuan obyektif. Bentuk pemahaman yang ditekankan dalam hal ini adalah pengungkapan *dasein* dalam aspek temporalitas dan historisnya. Adapun kritik hermeneutik dikembangkan antara lain oleh Apel dan Habermas.

Pendefinisian-pendefinisian dan perkembangan persepsi terhadap *hermeneutika* tersebut menunjukkan bagaimana kronologi pemahaman manusia terhadap *hermeneutika*. Meskipun terdapat beragam pendefinisian terhadap *hermeneutika* sebagaimana tersebut dimuka, secara umum bisa dikatakan bahwa *hermeneutika* merujuk pada teori penafsiran, baik yang ditafsirkan itu teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagaimana teks. Seperti apapun

33 *Ibid.*
34 Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics...,* bagian I, II dan III

bentuk pembacaan, pemahaman dan penafsiran yang dilakukan seseorang terhadap teks maupun sesuatu—termasuk realitas—yang diperlakukan sebagai teks, maka dapat dikatakan bahwa pembacaan, pemahaman dan penafsiran tersebut merupakan sebentuk *hermeneutika* tersendiri. Tidak heran apabila kemudian term *hermeneutika* ini menjadi sangat populer dan umum serta beragam dalam berbagai disiplin keilmuan, termasuk satu diantaranya adalah "*hermeneutika* Qur'ani". Sebagai suatu metode penafsiran, dapat dikatakan bahwa *hermeneutika* adalah sebuah bidang kajian yang membahas mengenai bagaimana menggunakan instrumen sejarah, filologi, manuskriptologi, dan lain sebagainya sebagai sarana untuk memahami maksud dari suatu obyek yang ditafsirkan.[35]

Di sisi lain, wilayah *hermeneutika* juga menggarap proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam suatu pemahamn dan penafsiran tertentu sebagaimana dijelaskan dalam *hermeneutika* filosofis. Ini berarti, *hermeneutika* dalam dimensi filosofis—mungkin lebih tepatnya: epistemologis—nya dapat didefinisikan sebagai suatu "pemahaman terhadap pemahaman". Ibarat "cerita berbingkai" dalam dunia sastra, maka *hermeneutika* adalah suatu pemahaman terhadap suatu pemahaman yang dilakukan seseorang dengan menelaah proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam pemahaman tersebut, termasuk diantaranya konteks-konteks yang melingkupi dan mempengaruhi proses tersebut. Hal ini secara umum dilakukan setidaknya untuk dua tujuan: *pertama,* untuk meletakkan hasil pemahaman yang dimaksud dalam porsi dan proporsi yang sesuai dan *kedua,*untuk melakukan suaru "reproduksi" makna dari pemahaman terdahulu tersebut dalam bentuk kontekstualisasi. Menariknya, pada gilirannya, pemahaman terhadap pemahaman ini akan juga menjadi obyek pemahaman dan diperlakukan sebagaimana ia memperlakukan pemahaman sebelumnya; dan demikianlah seterusnya proses semacam ini berlanjut tanpa harus terjadi *overlapping* dalam pemahaman karena

35 Roy J. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis,* terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah, (Bandung: Nuansa, 2000), h. 14

pemahaman-pemahaman yang baru dalam kerang *hermeneutika* ini selalu mempertimbangkan konteks ketika pemahaman dilakukan.

Kondisi *hermeneutika* yang semacam ini seringkali mengundang kritik akan adanya muatan "relativisme" di dalamnya. Adanya perubahan dan perkembangan pemaknaan terhadap teks tidak jarang memunculkan tuduhan bahwasanya bagi *hermeneutika* tidak ada kebenaran yang obyektif, semuanya tergantung ruang dan waktu, ringkasnya: kebenaran bagi *hermeneutika* itu relatif. Kritik ini dapat dijawab dengan dua cara:

Pertama, apa yang dimunculkan oleh *hermeneutika* dengan keniscayaan terlibatnya konteks dalam pemahaman dan penafsiran tersebut sebenarnya bukanlah sebuah asumsi yang semena-mena. *Hermeneutika* pada dasarnya hanyalah mengekspose realitas yang sebenarnya dari suatu pemahaman dan penafsiran. Disadari atau tidak seorang yang memahami itu pasti terkondisikan oleh konteks-konteks yang berhubungan dengan dirinya; baik konteks psikologis maupun konteks sosial budaya tempat ia berada. Dengan kata lain, seandainya—sekali lagi: seandainya—benar bahwa dalam pandangan *hermeneutika* makna itu menjadi relatif, maka itu bukanlah 'salah' *hermeneutika*, tetapi kodrat manusialah yang menuntut pandangan semacam itu.

Kedua, 'reproduksi' makna melalui pemahaman yang baru yang dilakukan oleh *hermeneutika* terhadap teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks itu tidak dapat dikatakan menciptakan satu makna baru yang sama sekali berbeda dan tidak berkaitan dengan makna atau pemahaman lama. Dalam hal ini *hermeneutika*s hanyalah melakukan sebentuk "kontekstualisasi', dalam arti menyelaraskan pemahaman atau makna suatu teks dengan konteks ketika pemaknaan dan pemahaman tersebut berlangsung agar teks yang dimaksud dapat fungsional dan operasional. Dengan model semacam ini maka tidak dapat dikatakan bahwa makna dalam *hermeneutika* itu 'relatif', karena sebenarnya ada yang

tidak berubah, yaitu teks dan makna esensial dari teks itu sendiri; hanya saja pemahaman dan pemaknaan ‘baru’ yang dilakukan terhadapnya mengalami penyesuaian.

Hermeneutika Al-Quran;
Sebuah Pengantar

Ada dua hal yang tidak bisa dilepaskan dari kehidupan manusia; dua hal itu menjadi garis demarkasi yang membedakan manusia dari segala entitas kehidupan lainnya di muka bumi ini. Dua hal yang dimaksud adalah memahami dan menafsirkan. Berkait dengan aktifitas memahami dan menafsirkan ini, dalam sejarah intelektual manusia banyak ditemui para tokoh di bidang keahliannya masing-masing yang berusaha merumuskan apa dan bagaimana kondisi dan cara memahami yang akurat, tepat, layak dan benar. Berbagai teori, konsep dan disiplin keilmuan pun muncul khusus untuk mengurusi bidang ini; satu diantaranya adalah Hermeneutika.

Beberapa tahun terakhir ini, kajian-kajian mengenai *Hermeneutika* maupun kajian-kajian yang memanfaatkan Hermeneutika sebagai pendekatan semakin "populer" dan dipakai oleh para ilmuwan dari berbagai bidang kajian, seperti para kritikus sastra, sosiolog, sejarawan, antropolog, dan filosof. Popularitas hermeneutika ini harus dikatakan mengiringi perubahan paradigma berpikir manusia secara umum, khususnya yang terjadi dalam dunia ilmiah akademik. Sebagaimana diketahui, baik dalam era Yunani, era skolastik abad pertengahan, maupun era modern, paradigma berpikir manusia senantiasa "terpusat'. Era Yunani dikenal

kosmosentris (berpusat pada alam), era skolastik terkenal dengan nalarnya yang *teosentris* (berpusat kepada Tuhan) dan era moderen terbukti bercorak *antroposentris* (berpusat pada manusia). Biasanya, sebuah paradigma berpikir yang serba *sentris* ini membawa implikasi hegemoni dan otoritarianistik, yaitu dominasi pemaknaan dan kebenaran oleh ide-ide dan pikiran yang sejalur dengan *sentris* yang berlaku, sehingga segala orientasi berpikir lain menjadi terpinggirkan dan tersub-ordinasi.

Seiring dengan munculnya berbagai kritik terhadap modernisme, paradigma serba terpusat ini mulai dipertanyakan. Secara komulatif kritik-kritik tersebut dapat dikatakan melahirkan paradigma baru yang biasa disebut sebagai pasca-moderen. Paradigma baru ini secara umum membawa isu besar 'anti-*sentris*'.

Ada dua kesadaran utama yang menjadi pemicu paradigma baru ini, yaitu kesadaran kontekstualitas dan kesadaran progresifitas. Kesadaran kontekstualitas berarti kesadaran bahwa setiap orang, setiap kelompok orang atau setiap komunitas sosial-budaya tertentu berperilaku dan bernalar sesuai dengan konteks kehidupannya; baik konteks historis, sosial-budaya-politik, maupun konteks psikologis. Konteks inilah yang dipandang menentukan apa yang mereka serap (*internalisasi*) dan apa yang mereka ekspresikan melalui pikiran dan perbuatan (*eksternalisasi*). Sementara itu kesadaran progresifitas berarti kesadaran akan dinamika dan perkembangan dalam kehidupan. Kesadaran progresifitas ini mengasumsikan bahwa kehidupan manusia itu tidak statis atau mandeg, tetapi senantiasa terjadi proses dialogis dan dialektis antar variabelnya yang pada gilirannya memunculkan sesuatu yang baru, atau setidaknya sesuatu yang berbeda. Meskipun mungkin tidak persis seperti ramalan Hegel bahwa perkembangan tersebut secara umum bergerak ke arah yang lebih rasional dan lebih baik, namun yang jelas perkembangan dan perubahan itu ada dan terjadi, bahkan terus menerus.

Kedua kesadaran diatas pada gilirannya akan membawa kepada sebuah asumsi yang menjadi fokus utama para tokoh

pascamoderen, 'pluralitas'. Kesimpulan bahwa kehidupan itu plural didasarkan pada fakta bahwa konteks hidup manusia itu beragam serta kenyataan bahwa hidup manusia itu senantiasa dinamis. Asumsi pluralitas ini mengimplikasikan sebuah kritik kepada paradigma berpikir sebelumnya yang serba *sentris*. Dengan meyakini asumsi pluralitas ini maka muncul tuntutan untuk mengakui bahwa tidak ada satu pun teori, konsep maupun *sentris* yang mampu mengakomodasi secara total dan mampu memberikan analisis holistik yang bisa mencakup segala dimensi hidup manusia yang kompleks. Setiap teori, setiap konsep, juga setiap pemahaman dan penafsiran terhadap kehidupan dan segala aspeknya pasti mengandung sebentuk reduksi, yaitu 'pemangkasan' realitas karena keterbatasan perspektif untuk mampu mengakomodasi seluruh kenyataan hidup.

Berdasarkan asumsi inilah selanjutnya hermeneutika menemukan posisinya yang strategis, karena sebagai sebuah disiplin kajian yang menggarap wilayah pemahaman dan penafsiran manusia terhadap realitas hidupnya—dalam aspek apapun—, hermeneutika sejak awal sangat menimbang pluralitas. Dengan menimbang asumsi pluralitas ini hermeneutika sejak awal menegaskan bahwa *konteks* dalam setiap horison kehidupan manusia, baik pada dataran individu, sosial, budaya maupun politik, sangat 'bermain' dan mempengaruhi pola pemahaman dan juga ekspresi hasil pemahaman tersebut.

A. Hermeneutika dan Ilmu Tafsir Al-Qur'an

Meskipun Hermeneutika bisa dipakai sebagai alat untuk "menafsirkan" berbagai bidang kajian keilmuan, melihat sejarah kelahiran dan perkembangannya, harus diakui bahwa peran Hermeneutika yang paling besar adalah dalam bidang ilmu sejarah dan kritik teks, khususnya kitab suci. Mengenai hal ini Roger Trigg, sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat dalam bukunya Memahami Bahasa Agama berkata:

> The Paradigm for hermeneutics is the interpretation of a traditional text, where the problem must always

> be how we can come to understand in our own context something which was written in a radically different situation.[1]

Sebagai sebuah tawaran metodologi baru bagi pengkajian kitab suci, keberadaan hermeneutika pun tidak bisa dielakkan dari dunia kitab suci Al-Qur'an. Menjamurnya berbagai literatur Ilmu Tafsir kontemporer yang menawarkan hermeneutika sebagai variabel metode pemahaman Al-Qur'an menunjukkan betapa daya tarik hermeneutika memang luar biasa. Hassan Hanafi dalam tulisannya *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa Hermeneutik itu tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.[2]

Sebenarnya, term khusus yang digunakan untuk menunjuk kegiatan interpretasi dalam wacana keilmuan Islam adalah "tafsir".[3] Kata yang asalnya dalam bahasa Arab *fassara* atau *fasara* ini digunakan secara teknis dalam pengertian eksegesis di kalangan orang Islam dari abad ke-5 hingga sekarang.[4] Sementara itu istilah Hermeneutik sendiri dalam sejarah keilmuan Islam, khususnya tafsir Al-Qur'an klasik, tidak ditemukan. Istilah hermeneutika ini —kalau melihat sejarah perkembangan Hermeneutika Moderen—mulai populer beberapa dekade terakhir, khususnya dengan perkembangan pesat teknologi informasi dan juga *the rise of education* yang melahirkan banyak intelektual muslim kontemporer. Meski demikian, menurut Farid Esack dalam bukunya *Qur'an: Pluralism*

---

1 Komaruddin Hidayat, M*emahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina,1996), h. 161

2 Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, h. 1

3 Tafsir di kalangan Umat Islam biasa dipahami sebagai satu disiplin ilmu yang membahas mengenai segala hal yang berkaitan dengan Al-Qur'an dalam aspek memahami maksud yang dikandungnya sesuai dengan kemampuan manusia. Lihat antara lain dalam Abu al-Fadl jalal al-Din Abd al-Rahman Abu-Bakar al-Suyuti, *Al-Tahbir fi 'Ilm al-Tafsir,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 15

4 Sebenarnya jika dilihat dari arti terminologisnya, kata Hermeneutik itu setara tidak saja dengan kata "tafsir", tetapi juga dengan kata *ta'wil, syarh* dan juga *bayan*.

and Liberation, praktek Hermeneutik sebenarnya telah dilakukan oleh Umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi Al-Qur'an. Bukti dari hal itu adalah:

1. Problematika Hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbabun-nuzul* dan *nasakh-mansukh.*
2. Perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap Al-Qur'an (*tafsir*) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk *ilmu tafsir*.
3. Tafsir tradisional itu selalu dimasukkan dalam kategori-kategori, misalnya tafsir syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu menunjukkan adanya kesadaran tentang kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir. [5]

Ketiga hal ini jelas menunjukkan adanya kesadaran akan historisitas pemahaman yang berimplikasi kepada pluralitas penafsiran. Oleh karena itu, meskipun tidak disebut secara definitif, dapat dikatakan corak hermeneutik yang berasumsi dasar pluralitas pemahaman ini sebenarnya telah memiliki bibi-bibitnya dalam *Ulumul Qur'an* klasik.

Operasional Hermeneutika Moderen dalam penafsiran Al-Qur'an bisa dikatakan dirintis oleh para pembaharu muslim; seperti di India dikenal Ahmad Khan, Amir Ali dan Ghulam Ahmad Parves, yang berusaha melakukan *demitologisasi*[6] konsep-konsep dalam Al-Qur'an yang dianggap bersifat mitologis, seperti mengenai mukjizat dan hal-hal gaib. Di Mesir muncul Muhammad Abduh

5 Farid Esack, *Qur'an: Pluralism* & *Liberation* (Oxford: One World, 1997), h. 161

6 *Demitologisasi* disini bukan berarti membuang sama sekali cerita-cerita yang dianggap mitos karena dianggap sekedar dongeng-dongeng, tetapi berarti mempersepsikan mitos sebagai ungkapan simbolis mengenai satu realitas dengan mempergunakan gambaran-gambaran, kiasan-kiasan dan lukisan-lukisan. Dengan demikian persoalannya bukanlah bagaimana melenyapkan mitos tetapi bagaimana menafsirkannya secara eksistensial.

yang secara operasional melakukan operasi Hermeneutik dengan bertumpu pada analisis sosial-kemasyarakatan. Meskipun demikian, rumusan metodologis mereka ini tidak sistematis dan tidak terlalu jelas.

Dalam dekade 1960 sampai 1970-an, muncul tokoh-tokoh yang mulai serius memikirkan persoalan metodologi tafsir ini. Hassan Hanafi mempublikasikan tiga karyanya yang bercorak Hermeneutik; yang pertama berkaitan dengan upaya rekonstruksi ilmu ushul fiqih, yang kedua berkaitan dengan Hermeneutika fenomenologis dalam menafsirkan fenomena keagamaan dan keberagamaan, dan yang ketiga berhubungan dengan kajian kritis terhadap Hermeneutika eksistensial dalam kerangka penafsiran Perjanjian Baru.[7] Mohammed Arkoun dari Aljazair menelorkan idenya mengenai 'cara baca' semiotik terhadap Al-Qur'an, dan Fazlurrahman merumuskan metode Hermeneutika yang sistematik terhadap Al-Qur'an dan dikenal sebagai "double movement".

Dewasa ini telah banyak pemerhati Al-Qur'an yang melakukan kritik historis dan linguistik yang menjadi ciri khas Hermeneutika. Tulisan-tulisan yang menyangkut bidang ini banyak bermunculan, baik dari kalangan *outsider* maupun dari kalangan Umat Islam sendiri. Diantara tulisan-tulisan tersebut misalnya *Qur'anic Hermeneutic: The Views of al-Tabari and Ibn katsir* karya Jane Mc Auliffe yang menekankan pada metode tafsirnya dan sedikit pada horison sosialnya,[8] lalu tulisan Azim Nandji yang membahas tentang teori ta'wil dalam tradisi keilmuan Isma'ili yang banyak membantu dalam kritik sastra,[9] juga Nasr Hamid Abu Zayd yang dengan intensif menggeluti kajian Hermeneutik dalam tafsir klasik.[10]

---

7 Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab,* (Kairo: Dar al-Faniyah, 1991), h. 84-86

8 Lihat Jane Mc Mauliffe, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of Al-tabari and The Ibn Katsir" dalam A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Qur'an*, (Oxford: Clarendon, 1988), h. 46-62

9 Azim Nanji, "Toward a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives of Isma'ili Thought" dalam Richard C. martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press), h.164-174

10 Lihat antara lain dalam Nasr Hamid Abu Zayd, *Isykaliyat al-Qira'at wa 'aliyat al-Ta'wil* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994)

Apa yang dilakukan oleh Fazlurrahman, Arkoun, Abu Zayd yang lainnya adalah contoh-contoh bagaimana "mengolah" Al-Qur'an dengan Hermeneutika. Hermeneutika, sebagaimana disebut di atas, pada dasarnya merupakan satu metode penafsiran yang berangkat dari analisa bahasa dan kemudian melangkah kepada analisa konteks, untuk selanjutnya "menarik" makna yang didapat ke dalam ruang dan waktu saat pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan. Jika pendekatan ini dipertemukan dengan kajian teks Al-Qur'an, maka persoalan dan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks Al-Qur'an hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dengan dinamika realitas historisnya.

Sehubungan dengan pendekatan hermeneutika moderen terhadap Al-Qur'an ini, maka perlu diperhatikan tiga hal yang menjadi asumsi dasar dalam penafsirannya, yaitu:

1. Para penafsir itu adalah manusia

   Siapapun orangnya yang menafsirkan teks kitab suci itu, ia tetaplah manusia biasa yang lengkap dengan segala kekurangan, kelebihannya dan kesementaraannya karena terikat oleh ruang dan waktu tertentu. Dengan asumsi ini diharapkan bisa dimengerti bahwasanya manusia itu tidak akan bisa melepaskan diri dari ikatan historis kehidupan dan pengalamannya, dimana ikatan tersebut sedikit banyak akan membawa pengaruh dan mewarnai corak penafsirannya. Asumsi ini dimaksudkan untuk tidak memberikan vonis "mutlak" benar atau salah kepada suatu penafsiran, namun lebih mengarah untuk melakukan pemahaman dan analisa yang kritis terhadap satu penafsiran.

   Para penafsir adalah manusia yang membawa "muatan-muatan" kemanusiaan masing-masing. Setiap generasi muslim sejak masa Nabi Muhammad, sambil membawa "muatan"-nya itu, telah memproduksi komentar-komentar mereka sendiri terhadap Al-Qur'an. Tidaklah

mengherankan jika akhirnya ada beragam interpretasi dari setiap generasi.[11]

2. Penafsiran itu tidak dapat lepas dari bahasa, sejarah dan tradisi

   Segala aktifitas penafsiran pada dasarnya merupakan satu partisipasi dalam proses historis-linguistik dan tradisi yang berlaku, dimana partisipasi ini terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Pergulatan Umat Islam dengan Al-Qur'an juga berada dalam "kurungan" ini. Seseorang tidak mungkin bisa melepaskan diri dari bahasa, budaya dan tradisi dimana mereka hidup. Para pemikir reformis sering menyatakan bahwasanya krisis yang terjadi di dunia Islam serta ketidak mampuan umat Islam untuk memberikan satu kontribusi yang berguna bagi dunia kontemporer adalah dikarenakan tradisi. Jalan keluar yang dianjurkan oleh para reformis itu seringkali adalah dengan meninggalkan ikatan tradisi dan "kembali kepada Al-Qur'an". Pernyataan tersebut sebenarnya tidak selaras dengan fakta bahwasanya satu penafsiran itu tidak bisa secara sepenuhnya mandiri berdasarkan teks, tetapi pasti terkait dengan muatan historisnya, baik muatan historis saat teks itu muncul dan saat teks itu ditafsirkan.[12]

3. Tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri

   Nuansa sosio-historis dan linguistik dalam pewahyuan Al-Qur'an itu nampak dalam isi, bentuk, tujuan dan bahasa yang dipakai Al-Qur'an. Hal ini nampak pula misalnya dalam pembedaan antara *ayat-ayat makkiyah* dan *ayat-ayat madaniyah*. Dalam hubungannya dengan proses pewahyuan, bahasa dan isi di satu sisi, serta dengan komunitas masyarakat yang menerimanya di sisi yang lain, Al-Qur'an tidaklah "unik". Wahyu selalu saja merupakan komentar terhadap —setidaknya harus dipahami dalam

11 Farid Esack, *Qur'an Pluralism and Liberation,* h. 50
12 *Ibid.*, h. 77

kerangka— kondisi masyarakat tertentu dimana wahyu itu turun.[13]

B. Kontribusi hermeneutika terhadap tafsir al-Qur'an

Khazanah Ulumul Qur'an sebagai sebentuk metodologi untuk menggarap wilayah penafsiran dan pemaknaan terhadap Al-Qur'an harus diakui memiliki tingkat sofistikasi yang luar biasa. Sifat luar biasa dari khazanah Ulumul Qur'an ini terbukti dari berlimpahnya karya tafsir dengan berbagai pola, mulai *tahlili* sampai *maudhu'i* dan mulai yang sekedar menafsirkan dengan mencari sinonim kata dan ayat hingga yang melakukan ta'wil secara intuitif dan menafsirkan secara ilmiah. Kenyataan ini mau atau tidak telah membuktikan komprehensifnya Ulumul Qur'an tersebut dalam menjembatani jarak antara mufassir dengan Al-Qur'an sehingga melahirkan berbagai khazanah tafsir. Sampai di sini mungkin kemudian orang akan menyimpulkan bahwa sebenarnya Ulumul Qur'an saja telah cukup dan tidak perlu lagi tambahan-tambahan metodologi baru semisal hermeneutika ini.

Apabila melihat asumsi-asumsi dasar hermeneutika diatas, yaitu perhatian tidak saja kepada teks, namun juga konteks, sebenarnya beberapa perangkat dan variabel Ulumul Qur'an Klasik telah menunjukkan orientasi ke arah tersebut. Tema-tema seperti *Makki-Madani*, *Asbabun Nuzul*, juga *Nasikh-mansukh* secara langsung atau tidak menunjukkan perhatian adanya perbedaan konteks yang mempengaruhi pemaknaan. Sampai di titik ini klaim bahwa Ulumul Qur'an masih memadai untuk mengolah dimensi pemaknaan terhadap Al-Qur'an harus diakui memiliki relevansi.

Berdasarkan ketiga jenis hermeneutika sebagaimana disebut diatas, maka bisa dikatakan bahwa Ulumul Qur'an tersebut telah memenuhi kriteria hermeneutika jenis pertama, yaitu telah memiliki kesadaran akan pentingnya konteks sebagai salah satu cara untuk menggali makna dari teks. Oleh karena itu harus dikatakan bahwa secara hermeneutik Ulumul Qur'an telah bergerak *on the right track*. Meskipun demikian, kesadaran konteks saja tidaklah

---

13 *Ibid.*, h. 33

cukup. Kesadaran konteks hanya akan membawa seseorang ke 'masa-lalu', ke masa dimana sebuah teks dilahirkan, apa tujuan 'pengarang'-nya dan seperti apa pemaknaan para pembaca teks yang menjadi audiens pertama teks. Kesadaran konteks saja dan mencukupkan diri dengan pemaknaan dan pemahaman generasi masa lalu terhadap teks, hanya akan membawa seseorang kepada keterasingan dari aspek ruang dan waktu dimana dia hidup saat ini. Dalam bahasa hermeneutika, dengan kesadaran konteks saja yang terjadi hanyalah sekedar 'reproduksi' makna lama ke dalam ruang dan waktu masa kini. Mungkin saja –dalam aspek tertentu– pemaknaan lama ini masih relevan dan sesuai untuk diaplikasikan,[14] namun dalam banyak hal bisa dipastikan akan terjadi pemaknaan dan pemahaman yang *mis-placed* atau a-historis.

Untuk mengatasi keterbatasan pemahaman yang berhenti kepada konteks ini adalah dengan menambahkan variabel kontekstualisasi, yaitu menumbuhkan kesadaran akan kekinian dan segala logika serta kondisi yang berkembang di dalamnya. Variabel kontekstualisasi yang dimaksud adalah perangkat metodologis yang bisa menjawab pertanyaan 'bagaimana agar teks yang diproduksi dan berasal dari masa lalu bisa dipahami dan bermanfaat untuk masa kini?". Dalam istilah jargonal yang sering disebut orang berkaitan dengan Al-Qur'an, pertanyaannya mungkin sebagai berikut: 'bagaimana caranya agar Al-Qur'an *shalih li kulli zaman wa makan'?*, bagaimana caranya agar Al-Qur'an bisa *applicable* untuk segala ruang dan waktu, dan tidak hanya kompatibel untuk ruang dan waktu ketika teks tersebut muncul pertama kali.

Menarik untuk melihat ternyata banyak mufassir Al-Qur'an, bahkan sejak jaman para pembaharu, yang memiliki kesadaran kontekstualisasi ini. Sebut saja misalnya Muhammad Abduh dengan Tafsir Al-Manar-nya yang bercorak *Adab 'Ijtima'i* maupun berbagai tafsir ilmiah yang mencari kesesuaian ayat Al-Qur'an

14 Kemungkinan ini apabila dikaitkan langsung dengan Al-Qur'an biasanya berkaitan dengan hal-hal yang sifatnya vertikal-ritual, yaitu dalam tata peribadatan formal, seperti shalat, puasa dan lain sejenisnya.

dengan teori-teori sains moderen seperti karya Tafsir Thantawi Jawhari. Namun ternyata, tafsir-tafsir yang sangat kontekstual pada jamannya tersebut harus dikatakan memiliki kelemahan dalam kesadaran historis; tepatnya, tafsir-tafsir tersebut sering mengabaikan kesadaran konteks. Tafsir-tafsir ini dapat dikatakan merupakan representasi dari model hermeneutika filosofis murni *ala* Gadamerian, karena implisit dalam tafsir-tafsir tersebut sebuah asumsi bahwa teks adalah sesuatu yang otonom dan independen, sehingga merupakan preogratif pembacanya untuk menafsirkan teks-teks tersebut sesuai ideal mereka. Lenyapnya kesadaran konteks dari tafsir-tafsir yang lebih melihat aspek kontekstualisasi ini tentu saja memiliki kelemahan dari aspek teologis, yaitu tuntutan bagi seorang yang beragama untuk tidak keluar dari asumsi-asumsi dan doktrin-doktrin keimanan serta ajaran-ajaran keutamaan yang digariskan oleh Tuhan sejak era Sang Pembawa Risalah hingga saat ini dalam bentuk teks kitab suci. Mengabaikan sama sekali konteks awal pemaknaan teks kitab suci mengimplikasikan a-historisitas dalam pemahaman dan pemaknaan serta mengandung bahaya 'keluar dari maksud dan spirit teks yang sebenarnya'.

Sampai disini harus ditegaskan bahwa jalur teks-konteks-kontekstualisasi hendaknya diaplikasikan secara dialektis-dialogis dan berkesinambungan. Dengan secara intensif mendialogkan ketiga aspek tersebut diharapkan seorang mufassir selain mampu menangkap tujuan utama dan spirit teks sehingga tidak a-historis, juga mampu mengaplikasikan pemahamannya dalam realitas kekinian, sehingga tidak a-sosial, tidak terasing dari ruang dan waktunya. Dapat dikatakan dalam aspek dialektika teks-konteks dan kontekstualisasi inilah terletak kelemahan besar kitab-kitab tafsir klasik. Ada kitab tafsir yang cenderung melihat teks saja, sehingga melahirkan pemaknaan yang harafiah belaka. Ada tafsir yang cenderung melihat konteks saja, sehingga melahirkan tafsir yang hanya melihat ideal-ideal pemaknaan masa lalu. Ada tafsir yang hanya merumuskan cara mengaplikasikan Al-Qur'an dalam

kehidupan kontekstual saja, sehingga terputus kaitannya dengan misi dan maksud awal Al-Qur'an.

Sumbangan paling berharga dari hermeneutika dan dapat dikatakan membawa sebuah perspektif baru dalam Ilmu Tafsir Al-Qur'an adalah berbagai tawaran teori dan konsep pemahaman yang berasal dari para tokoh hermeneutika filosofis dan kritis. Sumbangan dari para tokoh ini secara umum adalah kesadaran akan adanya berbagai determinasi yang turut menentukan sebuah proses pemahaman, baik determinasi tersebut berasal dari wilayah sosial, budaya maupun politik, bahkan yang berasal dari wilayah psikologis. Kesadaran akan adanya determinasi-determinasi ini pada akhirnya akan mengeliminasi setiap pemahaman dan penafsiran yang merasa sebagai 'obyektif' dan 'tanpa kepentingan' serta 'pasti benar'. Seperti apapun jenis pemahaman dan penafsiran manusia, dibalik pemahaman tersebut pasti ada kepentingan-kepentingan tertentu, baik kepentingan untuk merebut wacana, kepentingan untuk mempertahankan status-quo agar pemaknaan dan pemahaman berjalan seperti sedia kala, atau setidaknya suatu keinginan agar apa yang dilakukannya adalah sesuatu yang benar. Kenyataan seperti ini tidak perlu dirisaukan selama perebutan pemaknaan dan kompetisi pemahaman tersebut berjalan dalam satu ruang publik yang sehat dan tidak ada pihak-pihak yang dengan kekuasaannya—baik kekuasaan politik, sosial maupun budaya—melakukan hegemoni pemaknaan dan meminggirkan segala pemaknaan lain yang tidak mendukungnya.

Dari kesadaran *ala* hermeneutika kritis inilah nantinya diharapkan bisa muncul dan berkembanga sikap inklusif dan toleran menghadapi keragaman. Harus diakui, Kalangan umat beragama memiliki satu penyakit yang dapat dikatakan 'akut' dan menjadi sumber berbagai konflik di kalangan mereka sendiri, yaitu *truth claim*. *Truth Claim* ini terjadi ketika seseorang atau sekelompok orang menyatakan bahwa 'miliknya', pemikirannya, idenya, atau pandangannyalah yang paling benar, dan yang lain salah. Dalam dunia penafsiran, *truth claim* ini nampak dalam bentuk sikap apriori dan memandang bahwa penafsiran dan pemahamannyalah

yang paling benar, dan 'yang lain' adalah salah. Disinilah kiranya *hermeneutika* memberikan pelajaran bahwa sebenarnya setiap ide, pemikiran maupun penafsiran itu sangat dipengaruhi oleh konteks dan misi serta kepentingan dari sang penafsir; sehingga sangat tidak bijaksana untuk menyalahkan 'yang lain' dan membenarkan dirinya sendiri secara apriori, karena betapapun adanya, baik pikiran 'yang lain' maupun pikiran sendiri itu sangat ditentukan oleh konteks masing-masing. Setiap Pemahaman pasti ada sisi-sisi kebenarannya namun juga tidak mungkin sempurna dan memiliki aspek-sepek kelemahan dan kesalahan. Yang dapat dilakukan oleh setiap orang —termasuk Umat beragama— hanyalah berkarya dan berperilaku sebaik mungkin sesuai dengan kebenaran yang diyakininya, sekaligus berlomba secara adil dan *fair* dengan 'yang lain' sebaik-baiknya, dalam kebaikan.

Argumentasi Anti-Hermeneutika Al-Quran

Identitas dan Pluralitas, dua unsur utama dalam kehidupan ini dapat dikatakan merupakan pangkal berbagai problema manusia *pasca-moderen*. Sebagai entitas yang unik—baik pada dataran individual maupun sosial—setiap manusia berkepentingan untuk merumuskan keberadaan dirinya dan mengenali porsi dan proporsi kehidupannya. Dengan kesadaran dan pengetahuan akan eksistensi diri dan kelompoknya inilah manusia mampu mengidentifikasi dirinya serta mengekspresikan segala cipta, rasa dan karsanya sesuai dengan konteks kehidupannya. Di sisi lain, adanya individu dan kelompok diluar dirinya, dengan konteks kehidupan yang berbeda dan tentunya memiliki cipta, rasa dan karsa yang berbeda, menuntut setiap orang untuk tidak egois melampiaskan pemenuhan eksistensinya, tetapi juga secara bijaksana menimbang keberadaan 'yang lain' yang juga memerlukan pemenuhan eksistensi. Di abad 21 ini —seiring dengan dahsyatnya globalisasi informasi dan teknologi— persoalan ini jelas menjadi semakin krusial. Dalam ranah inilah kemudian muncul beragam perbedaan pandangan, benturan antar keinginan, konflik kepentingan dan lain sejenisnya, dimana keragaman dan benturan tersebut tidak jarang menginspirasi lahirnya aturan-aturan bersama, kesepakatan-kesepakatan sosial dan lain sejenisnya.

Problema identitas dan pluralitas ini pun tidak bisa dihindari juga melanda Umat Islam. Mau atau tidak umat Islam seakan dipaksa untuk merumuskan kembali keberadaan dirinya di tengah gempuran kenyataan bahwa ada banyak 'yang lain' diluar dirinya yang selama ini tidak disadari, termasuk pula banyaknya tantangan isu dan wawasan baru yang mencoba menggugat rumusan 'identitas' lama yang selama ini kukuh dipegangi sebagai "harus seperti itu". Diantara berbagai tantangan yang dimaksud adalah tawaran baru dari *hermeneutika*. Keberadaan hermeneutika sebagai sebuah tawaran baru dalam dunia pembacaan kitab suci menggoyang kemapanan (pemapanan?) Ulumul Qur'an yang sekian abad lamanya eksis di dunia Islam sebagai sebentuk metodologi penafsiran kitab suci.

Menghadapi tawaran dan tantangan baru ini, respon umat Islam sendiri dapat dikatakan sangat beragam. Ada yang meng-'iya'-kan tawaran baru tersebut sambil menekankan aspek dinamis dan progresif dari kehidupan, karena Ulumul Qur'an lama yang dibakukan tidak akan selalu mampu mengikuti perkembangan zaman kalau tidak mencoba terus-menerus merekonstruksi dirinya sesuai dengan perkembangan mutakhir peradaban ilmiah manusia. Ada pula yang menolak tawaran tersebut sambil menegaskan bahwa identitas lama –termasuk pola penyikapan dan penafsiran terhadap Al-Qur'an– adalah sudah final dan tidak boleh samasekali diotak-atik. Mengotak-atik hal-hal yang sejak lama sudah diyakini kebenaranya sama artinya dengan meruntuhkan keimanan dan berimplikasi keluar dari jalur keberagamaan Islam.

Tulisan berikut tidak akan secara komprehensif membahas fenomena silang pendapat antara mereka yang ingin mempertahankan identitas lama dan mereka yang ingin melakukan dinamisasi dan progress dalam beragama dan keberagamaan. Tulisan berikut hanya ingin melihat pola argumentasi mereka yang tidak setuju terhadap pemakaian hermeneutika sebagai sarana menafsirkan Al-Qur'an dan kemudian mencoba untuk memposisikan argumen tersebut secara proporsional dan kritis.

A. Argumen-argumen Anti Hermeneutika

Salah satu dampak dari pendekatan hermeneutika secara umum adalah pola bernalar yang antroposentris. Itulah mengapa ketika banyak orang menyebut nalar hermeneutika ini sebagai sebentuk ta'wil[1], mungkin lebih tepat untuk menyebut hermeneutika ini tidak dengan istilah ta'wil saja, tetapi *ta'wil-antroposentris*. Kenyataan antoposentris inilah yang biasanya sangat ditentang oleh banyak kalangan umat beragama, karena betapapun semesta pemikiran dan perilaku keberagamaan adalah dunia yang penuh dengan sakralitas dan tabu-tabu yang diasosiasikan dengan dimensi Ilahiah, sehingga pusatnya adalah Tuhan dan bukan manusia. Menghadapi berbagai sakralisasi dan tabu-tabu tersebut setiap orang hanya berhak untuk tunduk dan patuh, tidak lebih, termasuk diantaranya terhadap klaim sakralitas Al-Qur'an dalam berbagai aspeknya. Pendekatan hermeneutika terhadap sebuah teks suci, termasuk Al-Qur'an, sering dipandang akan melenyapkan sakralitas teks yang dimaksud karena dengan pendekatan hermeneutika maka segala pemahaman dan pemaknaan terhadap teks yang semula juga dipandang sama-sakralnya dengan teks itu sendiri, kini dianggap sekedar hasil karya manusia biasa yang meruang-waktu serta tidak bersih dari kesalahan.

Apabila dicermati, secara umum argumentasi kelompok yang anti hermeneutika tersebut adalah sebagai berikut:

1. Dari aspek perkembangan historisnya, hermeneutika berasal dari tradisi Kristen, Barat, dan juga tradisi Filsafat, sehingga tidak mustahil mengusung ideologi dan nilai-nilai Kristiani, Barat dan juga Filsafat, yang tidak pasti sesuai dengan Islam.

---

1 Dalam diskursus Ilmu Tafsir Al-Qur'an, kata Ta'wil ini biasa dibedakan dengan Tafsir. Ringkasnya dapat dikatakan bahwa kalau tafsir menjelaskan aspek luar (dhahir) dari Al-Qur'an, sementara ta'wil merujuk kepada penjelasan makna-dalam dan tersembunyi. Menurut Abu Zayd dalam proses tafsir seorang penafsir menggunakan linguistik dalam pengertiannya yang tradisional, yaitu merujuk kepada *riwayah*, artinya, peran penafsir dalam melakukan penafsiran hanya dalam kerangka mengenal simbol-simbol. Sedangkan dalam ta'wil, seorang penafsir selain menggarap dimensi lahiriah (dhahir) ayat, juga menggunakan perangkat keilmuan lain, baik ilmu-ilmu sosial maupun humaniora, untuk menguak makna teks yang lebih dalam. Lihat Abu Zayd, *Mafhum al-Nash, dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Al-Markaz al-Saqafi al-'Araby, 1994), h. 252-267

Keberatan pertama ini melihat perkembangan hermeneu-tika berawal dari tradisi Bibel, dan kemunculan hermeneu-tika ini berawal dari trauma umat Kristen saat itu terhadap otoritas gereja dan problemati teks Bible sendiri. Sebagai satu teks, Bibel dianggap memiliki banyak *author.* Hal tersebut dibuktikan dengan banyaknya teori yang ditemukan seputar penulisan Bible, maka dari itu metode hermeneutika sangat menekankan pada aspek historisitas dan kondisi penulis teks.[2]

Di sisi lain, apabila dilihat dari perkembangannya Kajian hermeneutika yang pada mulanya banyak berkutat di wilayah teologis ternyata kemudian bergeser ke dalam kajian filsafat. Ketika makna hermeneutika memasuki dis-kursus filsafat, tradisi intelektual Barat telah siap dengan mekanisme pembaratan-nya. Nilai-nilai pandangan hidup Barat yang sekuler dan anti-agama dianggap ikut mem-berikan makna baru terhadap hermeneutika. Oleh karena itu, ketika hermeneutika telah menjadi metode filsafat, ia sudah bukan lagi metode interpretasi kitab suci, dan jika diterapkan untuk kajian kitab suci ia dicurigai akan me-rusak sendi-sendi agama, karena agama disub-ordinasikan dibawah filsafat. Sebagai sebuah metode filsafat hermeneutika diasumsikan penuh dengan pre-supposisi epistemolo-gis yang bersumber pada konsep realitas dan kebenaran dalam perspektif Barat yang tidak mempertimbangkan aspek-aspek realitas yang bersifat metafisis, kosmologis dan ontologis.[3]

2. Sebenarnya umat Islam telah memiliki metodologi sendiri dalam menginterpretasi Al-Qur'an, yaitu Ulumul Qur'an atau Ilmu tafsir Al-Qur'an.

---

2 Lihat Adian Husaini, "Problem teks Bible dan Hermeneutika" dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA,* Tahun I, No. 1, Maret 2004, h. 7-15

3 Lihat Hamid Fahmy Zarkasyi, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika" dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA,*...h. 16-29

Argumen kedua ini pada intinya ingin menyatakan bahwa Ilmu tafsir yang sudah lama dimiliki umat Islam masih tetap relevan digunakan di dalam studi Islam, sementara hermeneutika tidaklah sesuai untuk diterapkan ke dalam studi tafsir yang sudah berjalan mapan dalam Islam. Al-Qur'an tidak memerlukan hermeneutika sebagaimana Bibel, karena Al-Qur'an adalah final tetap dan tidak berubah. Otentisitas Al-Qur'an terjaga. Berbeda dengan Al-Qur'an, teks Bibel tidak final, tidak tetap dan berubah-ubah.[4] Tegasnya, Ulumul Qur'an sangat berbeda dengan hermeneutika. Dasar yang sangat fundamental dari perbedaan itu terletak pada konsepsi tentang sifat dan otoritas teks serta keotentikan dan kepermanenan bahasa dan pengertian kitab suci itu.[5]

Sebuah artikel yang kiranya juga mengekspresikan pendirian ketidak-setujuan terhadap hermeneutika memberikan argumen berikut:[6]

1. Berdasarkan akar katanya, hermeneutika sering diasosiasikan dengan Hermes, yaitu seorang Dewa Yunani yang bertugas menyampaikan pesan dari dunia dewa-dewa kepada manusia. Untuk melaksanakan tugasnya ini Hermes bertanggung-jawab membuat penduduk bumi bisa memahami apa kemauan dewa, sehingga sangat mungkin Hermes ini memilih cara dan model ungkapan kata sendiri untuk disampaikan kepada manusia. Apabila dilihat dari titik ini, maka harus ditegaskan meskipun fungsinya sama, namun Muhammad yang mengemban Risalah Al-Qur'an tidaklah sama dengan Hermes, Kalau Muhammad tidak berhak menginterpretasi dan menyadur

4 Lihat Adnin Armas, "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an" dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA,...*h. 38-45

5 Wan Mohd Nor Wan daud, "Tafsir dan Ta'wil sebagai Metode Ilmiah", dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA...,* h. 55

6 Lihat Nashruddin Baidan, "Tinjauan Kritis Terhadap Konsep Hermeneutika", dalam *Esensia, Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin,* Vol. 2, No. 2, Juli 2001, h. 165-180

Risalah serta selalu mendapat pengawasan dari Allah agar tidak memanipulasi Risalah, tidak demikian halnya dengan Hermes.

2. Dalam proses penafsiran, hermeneutika tidak mementingkan urutan prosedural, karena satu-satunya jalan untuk memberikan interpretasi yang benar dan jujur terhadap teks ialah penguasaan terhadap teks dan konteks historis yang melatari munculnya teks tersebut. Berbeda dengan tradisi ulumul Qur'an yang sangat mementingkan dimensi otentisitas dan prosedur periwayatan sebelum menafsirkan; misalnya ada hirarki langkah-langkah penafsiran: yang paling utama adalah ayat dengan ayat, lalu ayat dengan sunnah (hadis Rasul); kemudian penafsiran sahabat, selanjutnya penafsiran tabiin.
3. Ruang lingkup kajian hermeneutika sebagaimana telah dijelaskan di muka berkisar pada tiga elemen pokok, yakni teks, interpreter dan audien atau apa yang diistilahkan dengan *triadic structure*. Itu berarti teori hermeneutika sangat simpel dan umum, tidak memberikan penjelasan yang rinci untuk membimbing para mufassir menemukan sebuah penafsiran yang benar dan representatif.
4. Dalam teori hereneutika terkesan bahwa seorang *hermeneut* dapat menafsirkan semua teks tanpa kecuali selama dia dapat menguasai tiga unsur utama tersebut secara baik. Padahal dalam tradisi ulumul Qur'an dinyatakan bahwa banyak ayat yang sifatnya tidak terjangkau oleh nalar manusia, termasuk yang paling jenius sekalipun, misalnya tentang alam gaib.
5. Dalam teori hermeneutika seorang interpreter memahami lebih baik teks dibandingkan si penulis (pengarang).

B. Logika Anti-Hermeneutika

Perbedaan pandangan dan persepsi serta adu argumen pada dasarnya bukanlah sesuatu yang perlu dirisaukan, asalkan setiap pihak yang berbeda pandangan saling memiliki niat baik

dan cita-cita memperbaiki. Mereka yang setuju dan mengusung ide-ide hermeneutika karena melihat umat Islam terkungkung oleh dogmatisme keagamaan yang tidak proporsional, serta mereka yang anti hermeneutika dengan semangat untuk mempertahankan identitas keislaman, semuanya layak untuk mendapat apresiasi.

Jauh sebelum hermeneutika menjadi isu yang kontroversial, dunia Islam pernah mengalami dan merasakan fenomena yang kurang-lebih senada, yaitu kontroversi seputar diterima atau tidak-nya Filsafat di dunia Islam. Kontroversi yang diwarnai oleh 'peng-kafiran' ini dapat dikatakan "tidak selesai" dan tetap saja menjadi kontroversi karena tenggelam oleh berbagai isu dan kenyataan hidup lain yang dianggap lebih penting. Beberapa argumen anti-hermeneutika sebagaimana disebut diatas menunjukkan bekas 'trauma' dari kontroversi filsafat ini, yaitu menganggap herme-neutika berasal dari ranah filsafat dan nantinya akan mengundang bahaya sebagaimana bahaya filsafat.

Apabila dianalogkan dengan filsafat, ada baiknya untuk di-cermati bahwa yang ditakuti banyak orang dari filsafat ketika ma-suk ke dalam ranah agama adalah keberadan filsafat yang sering 'usil' mengkaji secara radikal segala hal, termasuk doktrin-doktrin keimanan yang harusnya cukup diyakini. Dilihat dari perspektif ini ada baiknya jika ditunjukkan kepada banyak orang bahwa ada perbedaan krusial antara filsafat sebagai produk dan filsafat sebagai alat. Filsafat sebagai produk adalah hasil pemikiran para filosof, mulai yang sangat etis-religus dampai yang ateis dan destruktif. Terhadap filsafat jenis ini ada baiknya untuk kritis dan selektif, bah-kan kalau perlu menolak dan bersikap anti. Namun pada dataran 'alat', filsafat sebenarnya sekedar pisau analisis dan kaca-mata perpektif, dengan filsafat yang sama orang bisa saja menjadi sa-ngat religius namun bisa juga menjadi atheis-agnostik. Dengan filsa-fat yang sama orang bisa menjadi Nietzsche atau menjadi Iqbal. Kehilangan filsafat sebagai alat berarti kehilangan model berpikir filosofis yang merupakan pra-syarat utama untuk mampu berpikir kritis dan analitis. Kehilangan kemampuan untuk berpikir kritis ini

hanya akan menghentikan laju perkembangan peradaban dan akan berposisi hanya sebagai penonton dan konsumen.

Hermeneutika, pada dasarnya harus dikatakan tidak jauh berbeda dengan filsafat; yaitu bisa diklasifikasi sebagai 'alat' dan 'produk'. Sebagai produk maka perwujudannya tampak dalam hermeneutika *ala* Barat atau hermeneutika Kristen yang ditakuti akan merusak agama Islam oleh beberapa kalangan yang anti-hermeneutika diatas. Tentu saja keberatan ini sah-sah saja, karena mengapa kita harus memakai nalar Barat atau nalar Kristen untuk diaplikasikan di kalangan kita sendiri yang termasuk "timur" dan "Islam". Dengan secara membuta menerima Barat dan Kristen ini malah menunjukkan sikap yang anti-hermeneutika, karena sebagaimana banyak paparan sebelumnya, hermeneutika sangat mempertimbangkan perbedaan konteks. Perlu pula disebut dalam posisi hermeneutika sebagai produk ini adalah para Islamolog kontemporer yang memakai hermeneutika sebagai pendekatan terhadap kitab suci dan menghasilkan berbagai isu kontroversial, seperti "Al-Qur'an adalah produk Budaya", "Al-Qur'an adalah kalamullah sekaligus Kata-kata Muhammad", dan lain sejenisnya. Jika tatarannya adalah 'produk', maka tidak ada satu pun jaminan bahwa pemikiran tersebut pasti benar dan harus dibenarkan, serta tidak menjamin pemikiran tersebut memiliki relevansi dengan setiap konteks kehidupan.

Di sisi lain, kekhawatiran berlebihan bahwa setiap yang berasal dari Barat atau kristen dapat membahayakan akidah Islam sebagaimana kekhawatiran bahwa dalam hermeneutika termuat *hidden ideology* Barat dan Kristen, dapat dikatakan perlu dianalisis lagi secara lebih kritis. Peradaban global masa kini dengan teknologi informasi yang sedemikian canggihnya membuat tidak ada seorang pun yang mampu menghindar dari gempuran dan banjir informasi dari berbagai belahan penjuru Dunia. Tidak semua informasi tersebut jelek dan tidak sesuai, dan tidak semua baik. Apabila mau adil menolak semua yang datang dari Barat maupun Kristen, maka akan sangat banyak khazanah berharga peradaban yang harus 'dibuang' dari Dunia Islam, khususnya khazanah

ilmiah-akademik dari berbagai disiplin ilmu, karena sudah menjadi fakta sejarah bahwa umat Islam secara umum telah lama 'loyo' dalam bidang ini. Bahkan apabila mau jeli, model pendidikan *ala* sekolah dengan pola murid-guru dan tatap muka di kelas seperti yang kita kenal selama ini sebenarnya adalah warisan dari Barat, khususnya dari tradisi Kristen-skolastik. Sejarah Islam sendiri mengajarkan model pendidikan *ala* pesantren dan *halaqah*. Apakah itu berarti umat Islam tidak perlu masuk sekolah? Contoh ini belum termasuk banyak fenomena senada seperti listrik, telepon, komputer dan lain sejenisnya.

Menarik untuk melihat analisis Ziya Gokalp, sosiolog Mesir yang dekat dengan Mustafa Kemal Atturk. Menurutnya ketika menghadapi gempuran dari tradisi luar, umat Islam perlu memilah antara aspek peradaban dan budaya. Aspek peradaban memiliki nilai adalah universal, seperti sains, teknologi dan yang sejenisnya, sementara aspek budaya yang pada dasarnya merupakan pola internalisasi dan eksternalisasi satu masyarakat dalam mengolah khazanah peradaban, sifatnya adalah subyektif-kontekstual. Kalau peradaban cenderung *value free,* sementara budaya bernilai *value laden.* Dalam kaitannya dengan hermeneutika, setelah dilakukan pembagian antara 'alat' dengan 'produk', maka dapat dikatakan bahwa hermeneutika sebagai alat, yakni sebentuk tawaran metodologi untuk mengolah teks, posisinya adalah netral, yang menentukan apakah hermeneutika itu kemudian bernilai Kristen atau Islam adalah sang pemakai alat. Sementara hermeneutika sebagai produk bernilai *value laden*, karena dalam wlayah inilah hermeneutika dipakai oleh perspektif budaya tertentu untuk menganalisis problematika mereka.

Hermeneutika sebagai 'alat' berarti sebentuk analisis terhadap proses pemahaman yang disamping menggali makna teks, lalu menimbang konteks, juga mengupayakan kontekstualisasi. Memberikan pertimbangan terhadap konteks berarti berusaha melacak bagaimana teks yang dibaca tersebut dimaknai dan dipahami pengarangnya dan juga dalam kondisi apa dan untuk tujuan apa teks tersebut muncul atau dimunculkan. Mengupayakan

kontekstualisasi berarti mengupayakan agar pemahaman dan pemaknaan teks yang diperoleh dengan menimbang konteksnya tersebut masih bisa fungsional dan operasional bagi pembaca sesuai dengan konteksnya saat ini.

Sebagaimana sedikit disinggung diatas, mereka yang anti-hermeneutika menyatakan keberatannya karena dengan memakai hermeneutika berarti menempatkan Al-Qur'an sebagaimana teks-teks lain yang tidak sakral, padahal Al-Qur'an adalah kitab suci. Dalam hal ini harus dikatakan bahwa penyamarataan antara teks biasa dan teks kitab suci ini tidak terletak dalam status teks-nya, namun lebih kepada 'wadag teks' yang berupa rentetan kalimat dalam bahasa tertentu dengan makna tertentu. Dari aspek 'kewadagan teks' ini tentunya keberadan Al-Qur'an tidak berbeda dengan teks-teks yang lain. Betapapun tidak bisa dipungkiri bahwa untuk bisa memahami teks Al-Qur'an orang perlu memahami bahasa Arab, nalar Arab dan juga setting historis kehidupan Arab masa turunnya Al-Qur'an, seperti tentang Ka'bah, unta, Makkah sebagai pusat perdagangan dan lan sebagainya. Hal yang sama sangat mungkin juga diperlukan ketika orang ingin memahami teks-teks lain dalam bahasa Arab yang disusun oleh orang Arab sendiri pada saat yang sama. Keistimewaan dan nilai sakral Al-Qur'an tentunya terdapat pada kandungan pesan dan informasinya yang berasal dari Allah, dimana untuk menyampaikan pesan dan informasi tersebut Allah meminjam media bahasa Arab sebagai sarananya.

Di sisi lain, sebenarnya yang 'tidak disakralkan' oleh beberapa Islamolog kontemporer tersebut adalah aspek pemahaman dan penafsiran manusia terhadap Al-Qur'an. Cara memahami dan menafsirkan terhadap kitab suci dan teks biasa ini tidak dibedakan karena yang memahami adalah sama-sama manusia, dan proses pemahaman secara ontologis yang terjadi dalam diri manusia adalah sama. Teks yang sakral biarlah tetap disakralkan, namun cara manusia memahami dan hasil pemahamannya jelas tidak sakral, karena faktor konteks dan kontekstualisasi akan selalu mempengaruhi.

Meskipun demikian, ada satu doktrin yang dalam tradisi Islam harus dipertimbangkan, dan mungkin merupakan salah satu

kekhususan Al-Qur'an, yaitu kemustahilan untuk mengakses *the author*-nya Al-Qur'an, Allah. Di titik ini pasti tidak akan ada seorang pun yang mampu menjangkaunya. Pertanyaan "Apa yang diinginkan oleh Allah secara pasti?" sebagai salah satu pertanyaan untuk membaca konteks teks Al-Qur'an, jelas tidak bisa dijawab. Namun tetap saja orang bisa melacak apa yang dikehendaki oleh Allah tersebut melalui struktur teks dan juga pemahaman para generasi awal yang menerima Al-Qur'an secara langsung. Wilayah itulah yang harus dibidik ketika ingin membaca konteks ayat-ayat Al-Qur'an sebelum kemudian hasil pemahaman tersebut dikontekstualisasikan dalam beragam konteks kekinian.

Adapun argumen yang menyatakan bahwa umat Islam telah memiliki Ulumul Qur'an dan tidak lagi memerlukan metodologi lain, dapat dikatakan perlu dikaji lebih jauh. Kenyataan bahwa peri kehidupan manusia senantiasa dinamis dan berkembang menjadi salah satu pijakan yang kuat untuk menyatakan bahwa tidak ada satu pun hasil karya manusia yang bisa diberi label 'universal' dan berlaku untuk waktu kapan pun dan dimana pun, termasuk Ulumul Qur'an dan segala asumsinya. Sikap-sikap ekslusif yang dilakukan dengan cara menutup diri dari berbagai perkembangan yang terjadi dan secara apriori menganggap yang selain miliknya hanya akan membahayakan dirinya, dapat dikatakan sebagai sebentuk phobia, ketakutan yang tidak beralasan. Apalagi ketika kemudian melakukan *judgement* negatif kepada yang lain tersebut sebelum memiliki pengetahuan yang memadai tentang apa yang akan dinilainya. Seorang Ghazali yang dipandang 'membunuh' filsafat sekalipun, mengharuskan dirinya untuk mengkaji filsafat terlebih dahulu secara intensif sebelum kemudian memberikan kritiknya.

Ringkasnya, dalam aspek hermeneutika sebagai sebentuk 'alat' dan bukannya 'produk', tidak mustahil untuk menggunakan hermeneutika sebagai seperangkat metodologi untuk memahami Al-Qur'an, dan hasilnya tidak pasti mengacak-acak muatan keimanan yang selama ini diyakini oleh umat Islam. Bahkan dalam kerangka hermeneutika sebagai alat ini, yakni dalam hal kesadaran adanya keterkaitan antara teks dengan konteks dan

kontekstualisasi ini sejak lama umat Islam telah menyadarinya sebagaimana pandangan pandangan Farid Esack. [7]

Sementara itu kritik yang menyatakan bahwa hermeneutika hanya membicarakan asumsi-asumsi dasar penafsiran saja, dan tidak menyentuh detail penafsiran dapat dikatakan hanya melihat hermeneutika jenis kedua dan ketiga belaka (lihat tiga jenis hermeneutika yang disebut di bagian I buku ini), yaitu hermeneutika sebagai cara memahami pemahaman dan hermeneutika sebagai kritik atas pemahaman. Dalam kenyataannya telah banyak Islamolog kontemporer yang mencoba mengaplikasikan pendekatan hermeneutika ini dalam seperangkat detail penafsiran, sebut saja misalnya Fazlurrahman dengan tulisannya *Major Themes of the Quran*, Farid Esack dengan tafsir ayat-ayat hubungan antar agama dalam *Qur'an Pluralism & Liberation* dan banyak lagi yang lain, khususnya yang menggunakan model *Tafsir Mawdhu'i*.[8]

Adapun tentang hermeneutika yang dianggap tidak mengikuti model prosedural dari Tafsir ayat dengan ayat dan lain seterusnya, dapat dikatakan bahwa proses ini dalam teori hermeneutika tertentu juga diikuti, khususnya yang menyatakan bahwa sebuah pemahaman yang komprehensif harusnya dilakukan dengan melakukan pembacaan secara holistik, dan bukannya pembacaan secara atomistik, bukannya ayat-demi ayat ditafsirkan, tetapi melacak makna universal yang dirumuskan dari hubungan antar ayat. Contoh yang paling jelas dlam hal ini adlah ketika Fazlurrahman menegaskan pentingnya *world view* yang dirumuskan dari semangat dasar Al-Qur'an. Istilah "intertekstualitas" yang cukup dikenal dalam tradisi

7 Farid Esack, *Qur'an Pluralism and Liberation,* (Oxford: One World, 1997), h. 61

8 Yang dimaksud Tafsir Mawdhu'i adalah metode penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan dengan membahas ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dihimpun kemudian dianalisis secara mendalam dari berbagai aspek yang berkaitan dengannya, seperti *asbabun-nuzul*-nya, kekhususan dan keumumannya, dan lain sebagainya. Penjelasan tentang maksud ayat selanjutnya dijelaskan secara rinci dengan menyertakan argumen berdasarkan dalil-dalil yang dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah, baik dalil yang berasal dari Al-Qur'an-Hadis maupun yang berasal dari pemikiran rasional dan perkambangan ilmu pengetahuan. Lihat penjelasan lebih lengkap tentang Tafsir Mawdhu'i ini antara lain dalam 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi al-tafsir al-Maudhu'i,* (Mesir: Matba'at al-Hadarat al-'Arabiyyah, 1977)

hermeneutika dapat dikatakan mewakili jawaban tentang ada atau tidaknya perhatian hemrneutika terhadap prosedur penafsiran ayat dengan ayat ini. Sedangkan persoalan asosiasi hermeneutika dengan Hermes yang ternyata tidak *kompatibel* dengan Muhammad kiranya tidak perlu diperdalam, karena dapat dikatakan keberadan Hermes dalam semesta hermeneutika hanyalah sosok imajinatif-asosiatif yang tidak menggambarkan sepenuhnya problematika hermeneutika, meskipun dalam hal tertentu memiliki relevansi. Tanpa harus menyinggung Hermes sebaiknya langsung saja pembahasan diarahkan kepada problem apakah mungkin hermeneutika dipakai sebagai metodologi dalam penafsiran Al-Qur'an.

Sebenarnya ada satu lagi kritik yang dapat dikatakan cukup tajam terhadap keberadaan hermeneutika, dan dapat dikatakan lebih bernuansa 'ilmiah', yaitu kritik yang berhubungan dengan asumsi "pluralitas pemahaan" hermeneutika. Asumsi ini secara langsung atau tidak mengimplikasikan adanya *relatifitas* kebenaran. Tidak ada kebenaran tunggal, karena setiap orang memahami sesuai dengan konteksnya. Adanya perubahan dan perkembangan pemaknaan terhadap teks karena mendapat pengaruh dari konteks yang juga berubah dan berkembang, tidak jarang memunculkan tuduhan bahwasanya bagi *hermeneutika* tidak ada kebenaran yang obyektif, semuanya tergantung ruang dan waktu, ringkasnya: kebenaran bagi *hermeneutika* itu relatif.

Pertama yang harus dicatat untuk menjawab pertanyaan ini adalah dengan menegaskan bahwa apa yang dimunculkan oleh *hermeneutika* dengan keniscayaan terlibatnya konteks dalam pemahaman dan penafsiran tersebut sebenarnya bukanlah sebuah asumsi yang semena-mena. *Hermeneutika* pada dasarnya hanyalah mengekspose realitas yang sebenarnya dari proses pemahaman dan penafsiran yang dilakukan oleh manusia. Disadari atau tidak seorang yang memahami itu pasti terkondisikan oleh konteks-konteks yang berhubungan dengan dirinya; baik konteks psikologis maupun konteks sosial budaya tempat ia berada. Dengan kata lain, seandainya—sekali lagi: seandainya—benar bahwa dalam pandangan

hermeneutika makna itu menjadi relatif, maka itu bukanlah 'salah' *hermeneutika*, tetapi kodrat manusialah yang menuntut pandangan semacam itu. Dalam hal ini kiranya tidak tepat jika kata *relatif* tersebut diterjemahkan sebagai "tidak ada" atau "tidak pasti", namun terjemahan tepatnya mungkin adalah "tergantung", jadi penyimpulan seseorang terhadap sesuatu sebagai 'benar' atau 'salah' itu biasanya tergantung kepada konteks analisis penyimpulan itu sendiri, sehingga pada akhirnya nilai kebenaran yang dimaksud cenderung *perspektifal,* dan bukannya final.

Adanya keragaman pemahaman dan pandangan sebenarnya tidak serta-merta mengimplikasikan nihilisme dalam arti orang akan bersikap "agnostik", tidak peduli lagi dengan kebenaran karena kebenaran itu tidak pasti. Apabila digambarkan, peta keragaman yang dipandang mengundang sikap relatifis, skeptis, dan bahkan nihilis tersebut sebenarnya lebih tepat disebut sebagai peta "kepastian" yang berbeda-beda. Setiap orang, karena perbedaan konteksnya, meyakini kebenaran yang berbeda-beda; sehingga tidak pas untuk menyebut kenyataan ini sebagai *nihilisme*; karena setiap orang meyakini kebenaran sesuai perspektifnya dan konteksnya masing-masing. Problem utama yang biasa dikritik oleh hermeneutika adalah ketika sebuah pemahaman melupakan pengaruh konteksnya sendiri dan mengklaim bahwa pemahamannya adalah yang "final" dan "pasti" dalam segala ruang dan waktu.

C. Hermeneutika *versus* Ushul Fikih?

Tidak dapat dipungkiri, bahwa memang banyak kalangan yang kurang setuju menggunakan perangkat hermeneutika sebagai metode menafsirkan al-Qur'an lebih didasari oleh sentimen "apologi-inferior" bahwa jenis pengetahuan ini berasal dari Barat. Meskipun, sebenarnya, jenis pengetahuan apapun, jika itu relevan dan memiliki koneksivitas dengan khazanah keislaman tidaklah masalah, termasuk hermeneutika.

Antara hermeneutika dan tafsir justru memiliki kesamaan makna. Hermeneutika bahkan secara etimologi artinya "menafsirkan"

(*to interpret*), sedang tafsir berasal dari kata *al-fasr,* yang artinya menjelaskan/menerangkan/mengungkapkan (*al-bayan wa al-kasyf*). Tentang bagaimana pengertian, asal-usul, dan wujud operasional hermeneutika, ada banyak buku yang telah menjelaskannya.

Di antara buku populer dan banyak dirujuk oleh pengkaji studi al-Qur'an di Indonesia adalah karya Richard E. Palmer, *Hermeutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* (Northwestren University Press, 1969), E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat,* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), juga Komaruddin Hidayat, *Menafsir Kehendak Tuhan,* (Jakarta: Teraju, 2004), dan lain-lain.

Menurut Sahiron Syamsudin (2009), berdasarkan pendapat Veder, ada beberapa istilah kata kunci yang mesti dimengerti oleh setiap pengkaji "hermeneutika al-Qur'an". Pertama, *Hermeneuse,* yaitu *die inhaltliche Erklaerung oder Interpretation eines Textes*, *Kunstwerkes oder des Verhaltens einer Person* (penjelasan atau interpretasi sebuah teks, karya seni atau prilaku seseorang).

Kedua, *hermeneutic,* artinya, jika seseorang kemudian berbicara tentang regulasi/aturan, metode atau strategi/langkah penafsiran, maka berarti bahwa dia sedang berbicara tentang hermeneutika. Jadi, hermeneutika *concern* dengan pertanyaan bagaimana atau dengan metode apa sebuah teks (atau yang lain) seharusnya ditafsirkan.

Ketiga, *philosophische hermeneutic* (hermeneutika filosofis), yang tidak lagi membicarakan metode exgetik tertentu, melainkan hal-hal yang terkait dengan *conditions of the possibility* (kondisi-kondisi kemungkinan), di mana kita dapat memahami dan menafsirkan sebuah teks, simbol atau prilaku. Pertanyaan-pertanyaan yang dapat dikemukakan dan dijawab adalah: Bagaimana kita 'mungkin' menafsirkan teks atau prilaku manusia? Syarat-syarat (*requirements*) apa yang dapat membuat penafsiran itu mungkin (dilakukan)? *Requirement* adalah suatu kerangka

(*framework*) yang atasnya sebuah penafsiran didasarkan dan karenanya ia mungkin dilakukan.

Keempat, *hermeneutische philosophie* (filsafat hermeneutis) adalah bagian dari pemikiran-pemikiran filsafat yang mencoba menjawab problem kehidupan manusia dengan cara menafsirkan apa yang diterima oleh manusia dari sejarah dan tradisi. Manusia sendiri dipandang sebagai 'makhluk hermeneutis' (*a hermeneutical being*), dalam arti makhluk yang harus memahami dirinya. Jadi, proses pemahaman terkait dengan problem-problem seperti epistemologi, ontologi, etika dan aestetik. Filsafat ini dapat kita temui, misalnya, dalam filsafat Heideger.

Sedekat ini, kritik terhadap penggunaan hermeneutika dalam memahami al-Qur'an, berdasarkan kerangka pikir ilmiah, saya temukan dalam beberapa uraian singkat Yudian Wahyudi, profesor Filsafat Hukum Islam (*falsafat al-tasyri' al-islami*) dan Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2016-2020). Pandangan Yudian Wahyudi tentang hermeneutika (al-Qur'an) sangat khas, dan dengan itu ia menjadikannya sebagai titik tolak "serangan" kepada mereka yang silau dan merasa angkuh karena seolah berhasil menguasai metode tafsir kontemporer.

Di hadapan Yudian Wahyudi, hermeneutika sebagai metode tafsir al-Qur'an, jika tidak ekstra hati-hati bisa "berbahaya". Yudian Wahyudi enggan—untuk tidak mengatakan "anti" dan terkesan "alergi"—terhadap hermeneutika, sebab menurutnya selain menghindari resiko negatif dalam studi al-Qur'an, juga tidak jauh lebih hebat daripada peninggalan imu-ilmu klasik tradisi Islam, yaitu *ushul fiqh*. Di sini, Yudian Wahyudi tampil beda dengan banyak pemikir-intelektual Indonesia yang demam hermeneutika.

Menurut Yudian Wahyudi, sebagaimana terlihat dalam beberapa artikelnya, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (2007), *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat* (2007); *Hermeneutika al-Qur'an?* (2009), para "pengguna" hermeneutika al-Qur'an di Indonesia yang pada

umumnya tidak memahami bahwa istilah hermeneutika al-Qur'an berarti sama saja mengatakan bahwa al-Qur'an, seperti kitab-kitab suci lain yang membutuhkan hermeneutika, tidak ada aslinya.

Keaslian al-Qur'an itu sudah hilang justru lebih awal lagi: ketika malaikat Jibril meriwayatkannya kepada Nabi Muhammad karena, menurut hermeneutika tanpa syarat ini, malaikat Jibril dan Nabi Muhammad sebagai pendusta (tidak amanah), merubah wahyu al-Qur'an, padahal malaikat Jibril dan Nabi Muhammad dikenal sebagai *al-amin* (terpercaya).

Dalam tradisi Barat, tulis Yudian Wahyudi, Hermes (yang disandarkan kepada asal mula istilah hermeneutika) berperan menafsirkan pikiran Tuhan. Di sini, banyak ulama yang tidak setuju terhadap hermeneutika yang dijadikan sebagai metode untuk menafsirkan al-Qur'an. Mengapa? Karena peran Hermes ini berakibat bahwa pesan verbatim Tuhan hilang, bercampur-baur dengan pikiran Hermes. Artinya, penggunaan hermeneutika tanpa syarat sama dengan mengatakan bahwa al-Qur'an tidak otentik. Di Barat, Hermes juga dianggap sebagai "pencuri". Posisi Hermes dengan demikian bertentangan secara diametral dengan peran malaikat Jibril dan Nabi Muhammad dalam proses penerimaan wahyu. Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad berpredikat *al-amin* karena melaksanakan tugas mereka secara verbatim.

Yudian Wahyudi mengkritik para propagandis hermeneutika al-Quran di Indonesia dengan menggunakan kerangka acuan perspektif tiga kesadaran Hasan Hanafi. Pertama, mereka kehilangan kesadaran sejarah jika menggunakan istilah hermeneutika al-Qur'an tanpa menyadari konsekuensi teologisnya. Kedua, kehilangan kesadaran eiditik, hanya berputar-putar di sekitar slogan dan prinsip hermeneutika tanpa pernah memberikan contoh penafsiran yang otentik, benar-benar baru dari mereka sendiri. Ketiga, kehilangan kesadaran praktis, yang dapat mewujudkan makna teks al-Qur'an dan hadis ke dalam kehidupan sehari-hari; mereka hampir tidak pernah menjadikan ijmak sebagai sumber legitimasi

penafsiran mereka; masih bergerak pada tafsir "nafsi-nafsi" (*ijtihad* atau *fatwa fardhi*) tetapi anehnya, dengan klaim universal.

Namun demikian, Yudian Wahyudi, menurut saya tetap menerima implementasi hermeneutika yang bersifat horizontal sebagai metode memahami realitas (teks al-Qur'an), sebagaimana sosiologi, antropologi, psikologi, dan lain-lain-lain. Hermeneutika tidak berlaku bagi hubungan vertikal Nabi Muhammad menerima wahyu dari Allah melalui Jibril. Dalam proses vertikal, malaikat Jibril dan Nabi Muhammad bertindak sebagai *passive transmitters.* Mereka berdua sepenuhnya bertindak sebagai *recorders,* sehingga wahyu Allah bersifat verbatim. Dengan kata lain, malaikat Jibril dan Nabi Muhammad tidak menafsirkan pikiran Tuhan. Itulah fungsi *al-amin* malaikat Jibril dan Nabi Muhammad.

Pemikiran Yudian Wahyudi ini tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Hasan Hanafi, yang sejak tahun 1960-an telah mengkaji pesoalan tersebut di dalam disertasinya berjudul *Les Methodes d'exegese: essai sur la science des fondaments de la comprehension 'Ilm Ushul al-Fiqh.* Yudian Wahyudi merupakan pengagum berat Hasan Hanafi (Hanafian), meski dalam konteks tertentu ia juga menyisakan kritik tidak hanya kepada Hanafi, tetapi juga Muhammad Iqbal dan Shari'ati dengan caranya sendiri seperti metode perbandingan tokoh, antara Ali Shari'ati dengan Bint al-Shati', yang menurut Yudian Wahyudi diakuinya sebagai usaha untuk menjadi "pemikir merdeka" yang bergerak dari seorang pengikut (*muqallid*) ke pembanding (*muttabi'*) kemudian ke mujtahid, dari *historian* ke *maker of history*.

Pemikiran Yudian Wahyudi yang Hanafian itu dapat diamati pada disertasinya bidang *islamic studies* di McGill University (2002), yang membandingkan tiga tokoh: Muhammad Abid al-Jabiri, Hasan Hanafi, dan Nurcholis Madjid. Jika dilihat dari karir dan pengalaman intelektual ketiganya, Hasan Hanafi memang lebih unggul (dibanding al-Jabiri apalagi Nurcholis) dari segi penguasaan bahasa dan jam terbang presentasi lintas negara; dan secara khusus usaha Yudian Wahyudi mengadaptasi teori-teori tafsir

dan peran *ushul fiqh* yang digagas Hanafi dalam pengembangan studi al-Qur'an. Yudian Wahyudi senada dengan Hasan Hanafi yang ekstra hati-hati dalam menggunakan hermeneutika sebagai metode tafsir al-Qur'an kontemporer.

Posisi Ontologis Al-Quran I:
Al-Quran Produk Budaya?

Kesadaran akan historisitas dan kontekstualitas pemahaman manusia pada gilirannya akan bersinggungan dengan ranah Al-Qur'an dan pemaknaannya. Sebenarnya secara umum disepakati oleh umat Islam bahwa Al-Qur'an adalah sakral, karena ia adalah Kalamullah yang diturunkan melalui Rasulullah. Namun ketika melihat fakta bahwa Al-Qur'an memakai bahasa Arab, berbagai informasi yang disajikan didalamnya banyak yang memakai logika budaya Arab, kemudian berbagai istilah yang dipakai di dalamnya juga menggunakan terminologi yang akrab di kalangan orang Arab saat itu, maka muncullah berbagai kajian dan pembahasan tentang status original Al-Qur'an, sejauh-manakah Al-Qur'an itu berdimensi ilahiah dan sejauh mana ia berdimansi manusiawi.

Telah beragam tesis diajukan terhadap persoalan ini, termasuk beberapa tesis dari para orientalis Barat yang 'berpihak' yang menyatakan bahwa Al-Qur'an itu tidak memiliki sisi ilahiah sama sekali, karena ia ciptaan Muhammad. Tema yang sama ini ternyata juga menarik banyak Islamolog kontemporer yang berasal dari kalangan umat Islam sendiri. Diantara mereka ini sebut saja nama-nama seperti Hassan hanafi, Fazlurrahman, Moh. Arkoun, M. Syahrur, juga Nasr hamid Abu Zayd. Tokoh-tokoh

Ulumul Qur'an kontemporer ini sebagian besar memiliki berbagai bekal metodologi baru, dan mencoba untuk mendekati Al-Qur'an dengan kaca-mata baru tersebut. Seperti apapun hasil dari kajian mereka tersebut, baik disetujui atau tidak, baik mengundang kontroversi atau tidak, yang jelas kehadiran mereka ini mampu menggairahkan kembali diskursus *Islamic Studies* yang selama ini lesu karena dipandang sudah mapan dan final, termasuk diantaranya tentang status sakralitas Al-Qur'an.

Abu Zayd dan Isu Kontroversialnya

Salah seorang Islamolog kontemporer yang sangat dikenal dengan isu kontroversial bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya adalah tokoh intelektual dari Mesri, Nasr Hamid Abu Zayd. Dia adalah seorang professor bahasa Arab dan Studi Al-Qur'an di Universitas Kairo Mesir. Selain itu ia juga menjadi dosen tamu di Universitas Leiden, Belanda, mulai tahun 1995 sampai sekarang.

Proyek utama Nasr Abu Zayd sebenarnya adalah proyek pendobrakan manipulasi pemahaman teks yang banyak terjadi dalam peradaban Islam. Proyek besar ini tampak antara lain dalam tulisannya yang berjudul *Mafhum al-Nassh.* Menurutnya, peradaban Islam dapat dikatakan sebagai peradaban teks karena dengan berporos pada teks (Al-Qur'an)-lah dinamika peradaban Islam bergulir. Lebih jauh ternyata dalam pengamatan Abu Zayd, para ulama' terdahulu terlalu berlebihan dalam menyikapi teks, sehingga secara tidak sadar memunculkan pemahaman yang dikotomis antara teks dan realitas. Teks sebagai pedoman yang sakral di satu sisi dengan realitas kehidupan sebagai obyek dari pedoman tersebut di sisi yang lain. Pemahaman semacam ini membawa implikasi yang tidak ringan, karena ada kalanya dalam kondisi tertentu ketika ada kepentingan-kepentingan tertentu dalam diri seseorang atau sekelompok orang, maka untuk menyelamatkan kepentingan-kepentingan tersebut teks dijadikan sarana untuk memberikan legitimasi dan justifikasinya.

Dengan mengajukan sebuah pertanyaan utama "Apakah pengertian teks itu dan bagaimana memahaminya?" ia mencoba

untuk mengatasi pemutarbalikan pemahaman teks. Lebih jauh dalam metodologinya ia menggunakan semiotika dan hermeneutika. Dengan dua alat bedah inilah kemudian ia menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah *Cultural Product*, *al-Muntaj al-Saqafi* atau produk budaya.

Isu yang dilontarkan oleh Abu Zayd ini harus diakui cukup kontroversial. Seakan menantang kesepakatan umum di kalangan umat Islam akan sakralitas eksistensi Al-Qur'an ia menyatakan bahwa Al-Qur'an yang ada di hadapan kita saat ini adalah produk budaya. Tentu saja pernyataan semacam ini mengundang reaksi yang tidak ringan, bahkan demi pandangannya ini Abu Zayd harus menanggung resiko diceraikan dari isterinya sebagai konsekuensi dari pemurtadan yang ditimpakan atas dirinya.

Dasar pemikiran Abu Zayd sebelum menyimpulkan status Al-Qur'an ini sebenarnya adalah pembagiannya terhadap dua fase teks Al-Qur'an yang menggambarkan dialektika teks dengan realitas sosial-budayanya:

1. Fase ketika teks Al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, dimana aspek kebahasaan merupakan salah satu bagiannya. Fase inilah yang kemudian disebut periode keterbentukan (*marhalah al-tasyakkul*) yang menggambarkan teks Al-Qur'an sebagai "produk kebudayaan"
2. Fase ketika teks Al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksi ulang sistem budayanya, yaitu dengan menciptakan sistem kebahasaan khusus yang berbeda dengan bahasa induknya dan kemudian memunculkan pengaruh dalam sistem kebudayaannya. Dalam fase ini, Abu Zayd menyebutnya sebagai periode pembentukan *(Marhalah al-Tasykil)*. Teks yang semula merupakan produk kebudayaan, kini berubah menjadi produsen kebudayaan.[1]

1 Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum an-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an,* (beirut: al-Markaz al-Saqafi, 1994), 24-25

Al-Qur'an ketika diwahyukan Allah kepada Muhammad tentu memakai bahasa yang dapat dimengerti oleh umat dimana ia diturunkan. Sehubungan dengan proses pewahyuan Al-Qur'an yang berlangsung di Arab, maka dia menggunakan bahasa Arab sebagai pengantar makna yang terkandung dalam *teks ketuhanan*. Untuk itu, pemahaman Al-Qur'an sebagai teks Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari masyarakat dan peradaban bangsa Arab. Ringkasnya, Al-Qur'an yang kita lihat dan kita baca sekarang merupakan teks budaya yang dipengaruhi oleh perkembangan peradaban Arab pada saat itu (*Marhalah al-tasyakkul*), dan selanjutnya teks ini berfungsi menuntun menuju satu budaya yang baru, yaitu budaya Islam (*Marhalah al-tasykil*).

Pada hakikatnya dengan konsepnya ini Abu Zayd ingin mengatakan bahwa ketika diwahyukan kepada Muhammad yang hidup di Jazirah Arab dengan segala budaya dan tradisinya, itu berarti Al-Qur'an memasuki wilayah kesejarahan manusia, dan ketika ia memasuki wilayah kesejarahan manusia, maka merupakan keniscayaan bagi Al-Qur'an untuk memakai struktur tata-bahasa dan tata-budaya Arab untuk menyampaikan misi Risalahnya melalui Muhammad. Namun pada kenyataannya pernyataan Abu Zayd ini malah mengundang berbagai serangan terhadap dirinya. Diantara yang menjadi bahan 'serangan' terhadap Abu Zayd adalah pernyataannya dalam salah satu kitabnya, *Naqd Khitab ad-Diny,* bahwa begitu wahyu diturunkan pertama kali, maka ia berubah status dari sebuah teks ketuhanan (*nash Ilahi*) menjadi teks manusiawi (*nash Insani*), karena begitu masuk kesejarahan manusia, maka ia berubah dari wahyu (*tanzil*) menjadi sebuah pemahaman dan penafsiran (*ta'wil*). Orang pertama yang melakukan perubahan dari *tanzil* menjadi *ta'wil* ini tentu saja adalah rasul sendiri, sehingga harus dipilah tegas perbdaaan antara pemahaman Rasul tentang teks dan sifat dasar teks tersebut yang merupakan wahyu Tuhan;[2] padahal Al-Qur'an yang sampai kepada kita saat ini jelas melalui Rasulullah Muhammad. Dengan pernyataannya inilah

2 Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny,* (kairo: Sina li al-Nasyr, 1994), h. 126

kemudian Abu Zayd dituduh mengingkari aspek ketuhanan Al-Qur'an dan menganggapnya sebagai teks manusia.

Memahami Aspek-aspek keberadaan Al-Qur'an

Perdebatan tentang status Al-Qur'an sebenarnya bukan perdebatan yang baru. Perdebatan serupa ini dapat dibandingkan dengan perdebatan yang terjadi di kalangan mutakallim klasik tentang apakah Al-Qur'an itu Qadim ataukah Baru. Perdebatan klasik ini bahkan melahirkan sebuah fenomena memilukan, yaitu *mihnah* oleh kelompok Mu'tazilah yang didukung penguasa untuk memaksakan pandangannya bahwa Al-Qur'an itu Baru atau makhluk.

Sebelum menetapkan keberpihakan dan memberikan *judgement* tentang pandangan siapa yang benar dan salah dalam persoalan ini, ada baiknya untuk melihat porsi dan proporsi persoalan tentang status Al-Qur'an ini sebenarnya. Al-Qur'an yang sekarang ada di tangan umat Islam adalah sebentuk mushaf yang sudah tertib terkodifikasi dan bahkan untuk saat ini bisa dicetak dalam jumlah jutaan diatas kertas dan tinta. Apabila melihat kenyataan semacam ini, dan kemudian dikaitkan dengan berbagai argumen, baik historis, fenomenologis, maupun *naqly*, tentang status keberadaan Al-Qur'an ini, maka dapat dikatakan setidaknya Al-Qur'an memiliki beberapa aspek:

Ketika Al-Qur'an masih berupa *Kalamullah murni* yang belum diwahyukan.

1. Ketika Al-Qur'an diwahyukan secara *verbatim* oleh Allah kepada Muhammad dan untuk selanjutnya Muhammad menyampaikannya juga secara *verbatim* kepada umatnya.
2. Ketika Muhammad, generasi awal yang dilanjutkan dengan generasi-generasi selanjutnya memahami dan mengaplikasikan nilai-nilai ajaran Al-Qur'an dalam praksis nyata kehidupan.

3. Ketika Al-Qur'an mewujud dalam sebentuk naskah tertulis dalam bahasa Arab yang dikodifikasi, diperbanyak dengan kertas dan tinta; lalu dibaca dan dipahami oleh Umat Islam seluruh dunia.

Pada level pertama, yaitu ketika Al-Qur'an masih berupa Kalamullah yang murni dan belum diwahyukan, jelas tidak ada seorang pun yang mampu mengaksesnya. Nilai sakralitas Al-Qur'an pada dataran ini tidak perlu diragukan lagi, meskipun tidak seorang pun mampu menjangkaunya. Pada level pertama ini hanya Allah yang tahu apa dan bagaimananya.

Pada level kedua, yaitu ketika Al-Qur'an diwahyukan secara verbatim kepada Muhammad dan Muhammad kemudian menyampaikannya kepada ummatnya, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan. Ketika Allah mewahyukan kepada Muhammad tentu saja Allah memakai bahasa, idiom, logika yang bisa dipahami oleh Muhammad agar wahyu bisa dipahami maksudnya oleh Muhammad. Dan karena yang mendapat wahyu ini adalah seorang Arab, maka media yang dipakai oleh Allah adalah bahasa Arab dan juga struktur logis informasi yang bisa dipahami dalam konteks budaya Arab. Kenyataan bahwa Al-Qur'an diturunkan di Arab dan memakai bahasa serta logika Arab tentunya tidak harus mengimplikasikan muatan pesan yang disampaikan hanya bernilai lokal dan tidak bisa diaplikasikan untuk konteks yang berbeda. Di sisi lain, meskipun memakai wahana bahasa Arab dan logika budaya Arab, tidak kemudian sakralitas Al-Qur'an dianggap turun. Sakralitas Al-Qur'an ini tentunya lebih terletak dalam muatan pesan yang disampaikan dan juga sumber pesan itu sendiri, yaitu Allah.

Selanjutnya, Muhammad menyampaikan apa yang diterimanya kepada umatnya, juga secara *verbatim,* sebagaimana diyakini oleh Jumhur umat Islam. Karena disampaikan secara *verbatim*, maka untuk ini sebenarnya Muhammad tidak melakukan perubahan apa-apa, termasuk perubahan hasil pemahamannya sendiri. Dalam hal ini posisi Muhammad dapat diibaratkan seperti *speaker* yang akan berbunyi sesuai dengan suara yang masuk pada

dirinya. Dalam hal ini tidak perlu ada kekhawatiran bahwa umatnya tidak mampu memahami apa yang disampaikan oleh Muhammad kalau Muhammad tidak 'mengolahnya' terlebih dahulu untuk menyesuaikan dengan pemahaman masyarakatnya, karena sejak awal Allah pasti lebih tahu kondisi masyarakat yang akan menjadi *audiens* pertama bagi wahyu dan kemudian menurunkan wahyu sesuai dengan konteks masyarakat penerimanya. Dari titik ini terlihat bahwa ungkapan wahyu yang disampaikan oleh Muhammad kepada umatnya masih bernilai *sakral* karena Muhammad 'belum' melakukan intervensi selain bahwa bahasa Muhammad (bahasa Arab) dan logika budaya Muhammad (logika budaya Arab) "dipinjam" oleh Allah sebagai media untuk membumikan wahyunya.

Namun pada level ketiga, ketika Muhammad dan Ummatnya memahami dan menjalankan pesan-pesan Al-Qur'an, maka pemahaman dan aplikasi mereka ini tidak bernilai sakral sebagaimana Al-Qur'an yang sakral. Pemahaman dan pelaksanaan tersebut pasti sangat dipengaruhi oleh konteks hidup orang-orang yang melakukan pemahaman dan aplikasi. Muhammad sebagai pengemban Risalah juga termasuk disini, karena selain kedudukannya sebagai Rasul yang memiliki amanah menyampaikan Risalah tanpa manipulasi, ia juga manusia biasa, seorang muslim yang terkena *khitab* Al-Qur'an. Pada dataran ini tentu saja aplikasi nilai-nilai Al-Qur'an oleh Muhammad tidak bernilai sakral sebagaimana sakralitas Al-Qur'an, meskipun pernyataan "tidak sakral" ini tidak kemudian harus diterjemahkan bahwa hasil pemahaman dan perilaku Muhammad "jangan diikuti", karena selain keyakinan umat Islam bahwa perilaku Muhammad akan selalu mendapat kontrol dari-Nya, jelas Muhammadlah mendapatkan wahyu, sehingga pasti dia adalah orang yang lebih memahami maksud pesan wahyu dibandingkan yang lain. Oleh karena itu, mengikuti perilaku Muhammad dalam menerjemahkan pesan Al-Qur'an merupakan sesuatu yang logis, khususnya dalam tata hubungan vertikal dengan Allah. Meskipun demikian, tetap saja harus disadari aspek-aspek historis kehidupan Muhammad dan aspek-aspek normatif

universal ajaran Islamnya. (tentang kedudukan Muhammad di hadapan Al-Qur'an ini bisa dilihat dalam bab 6 dari buku ini)

Sementara itu pada level keempat, yakni Al-Qur'an yang sekarang ada di hadapan kita, yang dicetak di penerbitan dengan kertas dan tinta serta dijilid rapi berbentuk 'buku'; maka kertas, tinta dan jilidan tersebut tidak bernilai sakral. Namun itu tidak berarti orang bisa bersikap sembarangan terhadap 'benda' yang bernama Al-Qur'an itu, karena dibalik benda tersebut terkandung *Kalamullah*, wahyu langsung dari Allah. Hal ini bisa dianalogikan —meskipun mungkin terlalu kasar— dengan surat cinta yang berasal dari sang kekasih. Kertas dan tinta yang tergores diatasnya adalah kertas dan tinta yang bisa dijumpai dimana-mana, namun surat cinta tersebut sangat bernilai dan 'disakralkan' oleh yang memilikinya karena didalamnya terkandung ungkapan hati sang kekasih. Meskipun demikian, penghargaan yang belebihan pada kertas dan tinta surat cinta tersebut yang sampai melebihi penghargaan terhadap pesan dan ungkapan hati yang terkandung di dalamnya, tentunya dapat dikatakan sebagai sebuah sikap yang tidak selayaknya.

Dari empat tataran ini mungkin dapat dipetakan kembali pada dataran mana Al-Qur'an itu merupakan produk budaya dan pada dataran mana dia merupakan 'produk ketuhanan'. Pada level pertama jelas Kalamullah adalah bersifat 'murni ilahiah' sehingga tidak diragukan lagi sifat ketuhanannya. Pada level kedua-pun mungkin agak susah untuk menyebut bahwa Al-Qur'an itu produk budaya, sebagaimana pandangan Abu Zayd. Tidak sebagaimana asumsi Abu Zayd, sebenarnya variabel budaya yang terlibat dalam level ini lebih sekedar 'dipinjam' untuk memunculkan ide-ide ketuhanan (Kalamullah). Paling jauh mungkin bisa dikatakan bahwa Kalamullah memakai media variabel budaya, dan bukannya diproduksi oleh variabel budaya.[3] Sementara itu pada level ketiga dan keempat tidak bisa dipungkiri bahwa pada dataran

---

3 Mungkin ini yang dimaksud Abu Zayd bahwa Marhalah al-tasyakkul dan Marhalah al-Tasykil itu tidak bersifat kronologis, dimana yang satu harus mendahului yang lain. Abu zayd menyebutkan dua fase itu untuk menggambarkan dua aspek teks yang bisa saja terjadi pada saat bersamaan. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, Mafhum al-Nash..., h. 86

lahiriahnya, yaitu ketika umat Islam mengejawantahkan pesan Al-Qur'an dalam kehidupan nyata dan ketika Al-Qur'an dikodifikasi dan diterbitkan melalui kertas dan tinta, maka ekspresi perilaku dan hasil terbitan Al-Qur'an tersebut adalah produk budaya.

Betapapun aneh dan kontroversialnya sebuah isu, namun seringkali isu tersebut membawa sebuah kesadaran dan 'pencerahan' baru. Kesadaran tersebut biasanya muncul karena bereaksi terhadap lontaran-lontaran isu yang kontroversial tersebut. Dengan lontaran-lontaran isu tersebut seringkali orang dipaksa untuk melihat, mencermati, menganalisis, mengkritisi dan bahkan merumuskan kembali keyakinan-keyakinan dan pemahaman lama yang sekian lama dibiarkan begitu saja dan dipandang sebagai pasti benar. Demikianlah kiranya yang terjadi dengan lontaran isu dari Abu Zayd ini.

Kegelisahan Abu Zayd bahwa seringkali terjadi manipulasi teks yang dilakukan umat Islam demi mendapatkan legitimasi atas berbagai kepentingan politis dan otoritarianistik, seharusnya juga menjadi kegelisahan semua umat Islam, karena hal semacam itu telah menjadi maklum di kalangan umat Islam. Sakralisasi yang berlebihan dan tidak pada tempatnya yang mengatasnamakan agama dan kitab suci sudah seharusnya mulai dikritisi, demi dinamika yang sehat dalam peradaban Islam sendiri.

Pembacaan Kontekstual: Menuju *Gender Equality*

Bahasa Arab mempunyai peran yang sangat besar dalam kehidupan Muslim di berbagai belahan dunia. Didukung dengan beberapa doktrin ajaran Islam, bahasa Arab terus mempengaruhi masyarakat Muslim di berbagai tempat. Misalnya doktrin bahwa al-Qur'an harus ditulis dan dibaca dalam bahasa aslinya (bahasa Arab). Terjemahan al-Qur'an dipandang sebagai sesuatu di luar al-Qur'an itu sendiri. Hal ini berbeda dengan Injil di mana ia justru harus diterjemahkan ke berbagai bahasa tanpa menyertakan teks aslinya.

Doktrin pendukung lainnya adalah berbagai ucapan ritual ibadah hanya dianggap sah jika dilakukan dalam bahasa Arab.

Tidak heran jika doktrin-doktrin seperti ini telah memacu motivasi masyarakat Muslim untuk mempelajari dan menguasai bahasa Arab sejak dini agar kelak menjadi Muslim yang baik. Al-Qur'an bahkan tidak hanya dipelajari cara membacanya, tetapi juga dihafalkan kata perkata secara utuh.

Bias Gender dalam Bahasa Arab

Bahasa erat kaitannya dengan kegiatan berpikir sehingga sistem bahasa yang berbeda akan melahirkan pola pikir yang berbeda pula.[4] Oleh karena itu pengaruh bahasa Arab pada berbagai bahasa masyarakat non Arab berarti pula pengaruh dalam cara berpikir dan cara bersikap masyarakat Muslim di seluruh dunia. Hal ini terlihat dari kecenderungan masyarakat Muslim untuk memahami segala sesuatu yang Islami (sesuai dengan Islam) dengan Arabi (sesuai dengan Arab). Menjadi Muslim yang menyeluruh *(kaffah)* seringkali diekspresikan dengan menjadi orang Arab dengan berbagai artibutnya seperti bergamis, bersorban, berjenggot, berjubah, berjilbab, bernama Arab, bermusik padang pasir, dan lain sebagainya.

Sebagaimana bahasa lainnya, bahasa Arab tersusun dalam sistem simbolik. Kosa kata yang dipakai dalam bahasa adalah simbol bagi makna yang berada di baliknya.[5] Ibarat kata adalah sebuah badan, maka makna adalah ruhnya.[6] Karena itu sebuah kata hanya akan berfungsi sebagai simbol jika tidak dipisahkan dari konsep maknanya. Kosa kata apapun tidak akan berfungsi sebagai sebuah simbol bagi seseorang yang tidak mengetahui maknanya. Bahasa Arab yang dipakai al-Qur'an misalnya, tidak akan berfungsi sebagai penyampai pesan-pesan ilahi bagi siapa pun yang tidak mengerti bahasa Arab. Karena itu betapapun tingginya nilai sastra al-Qur'an, berhadapan dengan mereka, al-Qur'an tidak dapat menyampaikan satu pesan pun.

Sistem simbolik bahasa Arab yang disandarkan pada kehidupan masyarakat Arab berarti pula bahwa bahasa Arab sangat

4 Roger Trigg, *Understanding Social Science* (Oxford: Basic Blackwell, 1985), hlm. 188.

5 Al-Quzwaini, *Al-Idloh fi Ulum il-Balaghah* (Beirut: Dar al-Jail, 1993), hlm. 149.

6 Al-Quzwaini, *Al-Idhoh,* hlm. 152.

berkaitan dengan pola kehidupan masyarakat Arab. Pamakaian bahasa Arab oleh al-Qur'an menunjukkan bahwa simbol bahasa al-Qur'an sangat terkait pada budaya bahasa Arab. Keterkaitan ini terlihat jelas pada pemakaian kosa-kata bahasa Arab yang hanya dapat dipahami dengan baik oleh masyarakat Arab. Lebih jauh lagi, keterkaitan bahasa al-Qur'an dengan budaya Arab ditunjukkan dalam transformasi pesan-pesan ilahi melalui budaya masyarakat Arab.

Bahasa Arab yang telah menjadi bahasa umat Islam ini mengandung bias gender yang berpengaruh pada proses tekstualisasi firman Allah dalam bentuk al-Qur'an. Bias tersebut tercermin dalam tata bahasa Arab seperti setiap nama (*isim*) dalam bahasa Arab selalu berjenis kelamin (*mudzakkar* atau *mu'annats*), bisa secara *hakiki* maupun *majazi*. Sebagaimana seseorang tidak bisa mengabaikan kelas sosial ketika berbicara bahasa Jawa, aturan di atas menyebabkan seseorang tidak bisa menghindari klasifikasi laki-laki dan perempuan dalam berbahasa Arab karena dalam bahasa ini tidak ada nama yang netral.

Sebagai pemakai bahasa Arab, teks al-Qur'an juga mengikuti ketentuan ini sehingga Allah sebagai Dzat yang tidak berjenis kelamin pun mempunyai nama yang berjenis kelamin, yaitu *mudzakkar* (laki-laki) sehingga memakai kata kerja laki-laki *(fi'il mudzakkar)*, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat berikut ini:

> "Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah Yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy untuk mengatur segala urusan. Tiada seorangpun yang akan memberi syafa'at kecuali sesudah ada izin-Nya. (Dzat) yang demikian itulah Allah, Tuhan kamu, maka sembahlah Dia. Maka apakah kamu tidak mengambil pelajaran?" (QS. Yunus: 3).

Ketentuan lain dalam tata bahasa Arab yang mengandung bias gender adalah *isim muannats* (nama untuk perempuan) cukup dibentuk hanya dengan cara menambahkan satu huruf (*ta'*

marbuthoh) pada nama atau *isim* yang telah ada bagi laki-laki, seperti kata *ustadzah* (guru perempuan) yang dibentuk dari kata ustadz (guru laki-laki), muslimah dari muslim, dan lain-lain. Tata bahasa ini mencerminkan cara pandang masyarakat Arab terhadap eksistensi perempuan sebagai bagian (sangat kecil?) dari eksistensi laki-laki.

Pengaruh cara pandang yang mengabaikan eksistensi perempuan ini dalam al-Qur'an dapat dilihat pada ayat tentang *wudlu* sebagai berikut:

> "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan ni`mat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur. (QS. al-Maidah: 6)".

Ayat tersebut sangat jelas sedang berbicara hanya pada laki-laki karena ayat tersebut secara jelas pula menyebutkan menyentuh perempuan (dengan segala konotasinya) sebagai hal yang menyebabkan batalnya "kesucian" laki-laki. Tidak ada satu ulama fiqh pun yang mengambil kesimpulan dari ayat di atas bahwasanya perempuan menyentuh perempuan dapat membatalkan *wudlu*. Jadi, eksistensi perempuan pada ayat di atas tidak ada dan ketentuan untuk perempuan pun cukup diturunkan dari ketentuan laki-laki.

Tata bahasa Arab lainnya yang mengandung bias gender adalah kata benda plural (*jama'*) untuk sekelompok perempuan adalah kata plural laki-laki *(jama mudazkkar)* meskipun di dalamnya hanya ditemukan satu orang laki-laki. Satu grup perempuan, baik berjumlah seribu, sejuta, semilyar, bahkan lebih, akan menggunakan kata ganti *jama mudzakkar* (laki-laki) hanya karena adanya satu orang laki-laki di antara lautan perempuan tersebut. Hal ini mencerminkan cara pandang masyarakat Arab bahwa satu kehadiran laki-laki lebih penting daripada keberadaan banyak perempuan, berarapa pun jumlahnya.[7]

Sebagai pemakai bahasa Arab, al-Qur'an juga mengikuti ketentuan ini sehingga dalam menyampaikan sebuah pesan yang ditujukan kepada umat secara umum, baik laki-laki atau perempuan, al-Qur'an menggunakan jenis kata laki-laki. Beberapa contoh ayat dapat disebutkan di sini:

> "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa" (QS. Al-Baqarah: 183).
>
> "Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Dan apa-apa yang kamu usahakan dari kebaikan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahalanya pada sisi Allah. Sesungguhnya Allah maha melihat apa-apa yang kamu kerjakan" (QS. Al-Baqarah: 110).

Maskulinitas ayat-ayat di atas terletak pada penggunaan kata-kata yang dicetak miring. Kata ganti orang *kum* (kalian), kata sambung *alladhina* (orang-orang yang), kata kerja *aamanuu, tattaquun, aqiimuu, aatuu, tuqoddimuu, tajiduu* (beriman, bertakwa, dirikanlah, tunaikanlah, usahakan, kerjakan). Kata-kata ini dalam bentuk perempuannya (*muannatsnya*) adalah *kunna, allaatii, aamanna, tattaqna, aqimna, aatina, tuqoddimna, tajidna.* Sekalipun menggunakan kata bentuk *mudzakkar*, ayat ini jelas ditujukan

7 Nasr Hamid Abu Zaid, Dawair al-Khauf: *Qira'atu fi Khithab al-Mar'ah,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqofani al-Arabi, Cet. 2, 2000), hlm. 31.

kepada seluruh kaum muslim termasuk yang perempuan. Jika tidak, maka ayat-ayat di atas tidak dapat dijadikan landasan bagi kewajiban shalat dan zakat bagi perempuan.

Meskipun perempuan telah terwakili dengan penyebutan laki-aki, tetapi pada beberapa kesempatan ayat al-Qur'an menggunakan gaya bahasa di mana eksistensi perempuan tidak lebur oleh kehadiran laki-laki. Misalnya ayat berikut ini:

> Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu, laki-laki dan perempuan yang sedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar. (QS. al-Ahzab: 35).

Bahasa Arab sesungguhnya bukan satu-satunya bahasa yang mengenal perbedaan gender. Bahasa Inggris mempunyai kata ganti *she* untuk perempuan dan *he* untuk laki-laki. Seperti juga dalam bahasa Arab, dominasi pria atas perempuan dalam masyarakat Inggris tercermin dalam istilah-istilah umum yang menggunakan kata laki-laki, contoh *chairman* dan *spokesman*. Ketika kesadaran persamaan hak antara laki-laki dan perempuan muncul di kalangan masyarakat pengguna bahasa Inggris, maka muncul pula kesadaran yang berbeda dalam berbahasa. Misalnya penggunaan kata *he or she* untuk menghindari penggunaan *he* secara berlebihan, dan perubahan istilah-istilah maskulin semacam *chairman* dan *spokesman* menjadi kata yang lebih netral seperti *chairperson* dan *spokesperson*. Kesadaran semacam ini tidak ditemukan dalam diskursus Arab.[8]

8 *Ibid*, hlm. 32.

Tata-bahasa Arab yang mengandung bias gender ini merefleksikan budaya dan sikap masyarakat Arab terhadap perempuan. Pada masa turunnya al-Qur'an, kehadiran anak perempuan dapat mengancam kehormatan sebuah keluarga Arab sehingga penguburan bayi perempuan hidup-hidup juga ditempuh untuk menutupi malu.[9] Penguburan ini ditempuh karena masyarakat belum mengenal aborsi. Nilai perempuan tak lebih dari barang yang dapat dijual dan diwariskan.[10] Di samping itu, laki-laki dapat mengawini perempuan dalam jumlah tak terbatas pada saat yang sama, menceraikan mereka, merujuk lagi kapan saja dan berapa kalipun laki-laki menghendaki.[11] Tidak jarang perempuan dipandang seperti setan yang harus dijauhi.[12]

Gender Quality

Dalam tradisi umat beragama, teks selalu menempati posisi sentral. Teks senantiasa menjadi rujukan utama bagi laku beragama mereka. Ia kerap berfungsi sebagai hakim atas problematika yang dihadapi. *Ikhwal* ini karena teks bukanlah hanya berupa lembaran-lembaran kertas, tapi juga berarti orisinalitas dan otentisitas. Teks dianggap memiliki otoritas *(autorithy)* yang mutlak untuk mengadili para pembangkang teks karena pengarangnya *(the author)* adalah Tuhan atau Nabi. Tidak heran bila teks kemudian mampu menentukan langgam serta gaya hidup (*life style*) umat beragama. Pada aras ini, teks telah menjadi ikon pembentuk peradaban dan budaya masyarakat. Peradaban Arab-Islam misalnya sering disebut dengan peradaban teks. Karenanya, untuk mengatasi roblem itu, Nasr Hamid menerapkan analisa linguistik

---

9 Realitas ini terekam dalam ayat al-Qur'an sebagai berikut: "Tatkala diberitakan kepada seseorang di antara mereka perihal kelahiran anak perempuan, wajahnya cemberut menahan sedih. Ia bersembunyi dari orang banyak disebabkan buruknya berita yang diterimanya, boleh jadi ia akan memeliharanya dengan penuh hina atau menguburkannya (hidup-hidup) ke dalam tanah. Alangkah buruknya keputusan mereka" (an-Nahl: 58-59).

10 At-Thabari, *Jami' al-Bayan* (Kairo: Dar al-Shadir, 1990), jilid VII, hlm. 599

11 *Ibid*, hlm. 534-535

12 Perempuan adalah setan yang diciptakan untuk laki-laki, kami berlindung kepada Allah dari seburuk-buruk setan yang menggoda. Lihat Muhammad bin Iyas, *Badaiz Zuhur fi Waqaid Duhur,* (Beirut: Maktabah Saqafiyyah, tt.), hlm. 52.

sebagai pilihan untuk memahami konsep teks, dikarenakan teks tersebut terbentuk selama lebih dari 20 tahun.[13]

Dalam membaca al-Qur'an, Nasr Hamid berseru agar mengambil posisi yang benar. Sebagai pembaca, kita mesti sadar akan ideologi dan subyektifitas diri kita sendiri, sehingga tidak mudah terjerembab pada sikap pemutlakan. Seorang pembaca tidak dibenarkan bertindak sewenang-wenang dalam memaknai sebuah teks, umpamanya dengan mensubordinasi teks ke dalam kehendak-kehendak si pembaca. Hubungan antara teks dan pembaca tak terpisahkan. Selalu ada jalinan yang dialektis antara teks dan pembaca. Bagi Nasr Hamid, relasi antara teks dan pembaca bersifat dialektis (*jadaliyah*), bukan penundukan (*ikhdha'*). Dengan cara ini, subyektivisme dalam proses pemaknaan diharapkan dapat diminimalisasi.[14]

Nasr Hamid sangat menekankan aspek desakralisasi teks Al-Qur'an ketika bersentuhan dengan bumi dan pemahaman akal manusia. Bahkan dalam perjalanannya justru aspek historisitas manusialah yang akan mengkonstruksi teks. Bagi Nasr Hamid, teks Al-Qur'an yang sakral itu ada di level metafisis dan oleh karena itu di luar jangkauan manusia. Tidak ada yang dapat dipahami darinya kecuali apa yang telah jelas ditegaskan oleh teks secara tersurat dan sesuai dengan kenisbian manusia. Teks Al-Qur'an menurut Nasr, sejak diturunkannya pertama kali yang kemudian dibaca oleh Rasul sebagai wahyu, telah otomatis berubah secara kualitatif dari teks Ilahi menuju teks pemahaman insani. Dalam terminologi terkaan Nasr Hamid, dari *tanzil* berubah menjadi *takwil*. Lebih jauh lagi dengan berani Nasr Hamid berteori bahwa pemahaman Nabi Muhammad Saw atas Al-Qur'an hanyalah sebatas periode awal gerakan teks Al-Qur'an dalam intensitas pergumulannya dengan akal manusia.

Penekanan terhadap desakralisasi al-Qur'an ini sangat penting dilakukan untuk mewujudkan pembaruan hukum Islam. Untuk

13 Lihat Nasrh Hamid Abu Zayd, Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby, Cet. II, 1997), hlm. 25.

14 Abd. Muqsith Ghazali, "Quran dan Zayd", dalam *www.islamlib.com.*

itu, Nasr Hamid melakukan eksperimentasi "metode pembacaan kontekstual" (*manhaj al-qira'ah al-siyaqiyyah*) dalam ayat-ayat gender, yang menurutnya, lebih berguna dan efektif dari pada metode *istinbath* fikih tradisional yang mengandalkan mekanisme *qiyas* (memindahkan hukum dari asal ke cabangnya atas dasar kesamaan *illat*).

Metode ini bukan hal yang sama sekali baru, dalam pengertian bahwa ia merupakan pengembangan dari metode-metode *ushul fiqh* tradisional pada satu sisi, dan kelanjutan dari kerja keras para pendukung kebangkitan Islam—khususnya Imam Muhammad Abduh dan Syekh Amin al-Khuli—pada sisi yang lain. Ulama *ushul* menerapkan aturan-aturan *ulum al-Qur'an* (khususnya ilmu *asbab al-nuzul* dan ilmu *nasikh* dan *mansukh*) hingga aspek aturan-aturan ilmu kebahasaan (linguistik) sebagai perangkat pokok untuk interpretasi, menghasilkan dan melakukan *istinbath* hukum dari teks. Perangkat-perangkat ini merupakan bagian terpenting dari sarana metode pembacaan kontekstual.[15]

Berbeda dengan Farid Esack, Asghar Ali Engineer, Hassan Hanafi, dan lain-lain, Nasr Hamid masih meyakini adanya makna obyektif di balik suatu teks. Baginya, makna obyektif yang bersembunyi di balik teks-teks al-Qur'an, mungkin ditemukan setelah proses obyektifikasi melalui piranti hermeneutika. Ia mengusulkan agar hermeneutika selalu berpijak pada pemilahan yang tegas antara makna kesejarahan suatu teks (*al-ma'nat tarikhi*) dan signifikansi atau interpretasi baru yang ditarik dari makna kesejarahan-obyektif tersebut. Menurutnya, makna historis itulah yang pertama-tama harus diungkap seorang penafsir, dengan pembacaan pada struktur internal dan dimensi historis (*al-bu'dut tarikh*) teks tersebut. Setelah itu, baru dilakukan penafsiran yang mungkin menjawab problem-problem kehidupan masa kini. Metode tafsir ini memungkinkan al-Qur'an terbuka untuk makna-makna yang baru (*qabil litajaddudil fahm*).[16]

15 Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawair al-Khauf...*, hlm. 202.
16 Abd. Muqsith Ghazali, "Quran dan Zayd", dalam *www.islamlib.com.*

Artinya, jika ulama *ushul* menekankan pentingnya *asbab al-nuzul* untuk memahami suatu makna, maka pembaacaan kontekstual melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas, yakni keseluruhan konteks sosial-historis (abad ke 7) turunnya wahyu, karena melalui konteks itulah seorang dapat menentukan, misalnya dalam dalam bingkai hukum dan syariah, antara otentisitas wahyu dengan adat-adat dan kebiasaan-kebiasaan keagamaan atau sosial pra-Islam.

Jika ulama *ushul* berpendapat, bahwa *asbab al-nuzul* bukan berarti temporalitas (*waqtiyyah*) hukum dan tidak terbatas sebagai suatu sebab sehingga mereka meletakkan kaidah "memegangi keumuman lafadz bukan kekhususan sebab (*al-ibrah bi al-umum al-lafadz la bi al-khusus al-sabab*), maka pembacaan kontekstual membuat perbedaan antara "makna" historis yang diperoleh dari suatu konteks pada satu sisi, dan "signifikansi" (*al-magza*) yang diindikasikan oleh makna dalam konteks sosio-historis penafsiran pada sisi yang lain. Pembedaan ini sangat penting asalkan signifikansi tersebut muncul dari makna itu dan berkaitan secara kuat, seperti keterikatan akibat dengan sebab, dan signifikansi itu bukanlah ekspresi hawa nafsu penafsir, bukan pula pelompatan makna ataupun penjatuhannya.[17]

Proses kreatif inilah yang dinamakan proses pengembalian makna asli wacana melalui rekonstruksi konteks historis 14 abad silam. Sehingga secara latah kita mengelabui banyak orang bahwa semua hal yang disinggung Al-Qur'an tentang wanita adalah *tasyri'* padahal bukan. Dengan pemilahan antara "makna" dan "signifikansi", teks primer dan sekunder, yang terkait hukum pembagian waris bagi perempun, misalnya, bagi Nasr Hamid, melalui tahap-tahap yang tidak teratur dan tumpang tindih satu sama lain. "Makna": ditafsirkan oleh Nasr Hamid secara bebas dan tidak ditunjuk sama sekali oleh teks *mantuq*-nya. Makna bagian waris perempuan 1/2 dari laki-laki adalah: laki-laki tidak boleh diberikan jatah waris lebih dari dua kali lipat bagian perempuan, dan perempuan tidak boleh diberikan jatah waris kurang dari 1/2

17 Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khawf*..., hlm. 203.

bagian laki-laki. "Signifikansi": *gender equality* adalah salah satu tujuan dasar *tasyri'.*[18]

Menurut Nasr Hamid, sebelum kedatangan Islam di Jazirah Arab pada abad ke 7 M, wanita tidak mendapatkan harta waris sedikitpun, karena sistem peraturan masyarakat menganut sistem patriarkal. Anak laki-laki tertua mewarisi semua harta peninggalan. Kemudian Islam merubah aturan ini (QS. Al-Nisa': 11). Menurut Nasr Hamid, ayat itu menekankan terjadinya perubahan dalam hukum masyarakat, yaitu wanita mempunyai hak bagian dalam harta warisan. Substansi arahannya adalah prinsip keadilan (*justice*).

Namun sebenarnya, bila dicermati secara mendalam, ayat di atas justru menekankan pembatasan terhadap hak-hak kaum laki-laki (*limiting the rights of men*). Sebab pada ayat di atas (QS. Al-Nisa': 11), penyebutannya jelas mendahulukan kata *li al-dzakari* (bagi laki-laki), dan tidak sebaliknya, *li untsayayni mitslu hazhi al-dzakari* (bagian dua orang anak perempuan sama dengan bagian seorang anak lelaki). Penyebutan laki-laki yang mengawali perempuan tersebut, berarti bahwa al-Qur'an menyibukkan dirinya dengan pembatasan bagian harta waris untuk laki-laki. Sebab dalam tradisi jahiliyyah, kaum laki-laki mewarisi semua harta peninggalan, tanpa batas.[19] Maka Nasr Hamid menyimpulkan, sebenarnya al-Qur'an—secara perlahan dan pasti—cenderung mengarah pada kesamaan antara perempuan dan laki-laki, khususnya pada kesamaan bagian harta peninggalan.

Kesimpulan Nasr Hamid tersebut tentunya adalah sebuah konsekuensi logis dari pendekatan yang dianutnya, yaitu konteks historis (*historical context*)—sebagaiman telah disinggung di atas. Di mana dia selalu menghubungkan semua aspek hukum yang disebutkan dalam al-Qur'an berkenaan dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Arab pada abad 7 M, seperti halnya saat dia menafsiran ayat-ayat *hudud* (jenis hukum kriminal).

Teks-teks persamaan religius serta humanitas laki-laki dan perempuan adalah teks yang bersifat final dan mengikat (*qath'i*).

---

18 *Ibid*, hlm. 229.
19 *Ibid*, hlm. 230.

Dengan demikian teks-teks itu mengizinkan mujtahid untuk menetapkan bahwa *gender equality* antara laki-laki dan perempuan tidak melanggar batasan dan ketetapan Allah Swt. Ijtihad atas dasar pemikiran di atas, keharusan pemerataan jatah bagian waris laki-laki dan perempuan dengan pertimbangan realitas kontemporer yang mengharuskan demikian.

Bagi Nasr Hamid, tidak bisa diterima ijtihad berhenti pada batas yang ditentukan oleh wahyu karena jika tidak demikian maka klaim kecocokan Islam di segala tempat dan waktu akan gugur dan jurang pemisah antara realitas yang terus berubah dan teks-teks yang dipahami secara harfiah oleh diskursus agama kontemporer semakin menganga lebar. *Istidlal* dan generalisasi: hal itu disimpulkan oleh Nasr Hamid bahwa setiap ijtihad yang menghendaki terciptanya persamaan penuh (antara laki-laki dan perempuan) merupakan ijtihad yang mulia dan selaras dengan orientasi tujuan-tujuan umum *tasyri'*. Sedangkan ijtihad atau takwil yang terpaku pada cakrawala momen historis wahyu, keduanya terjebak ke dalam kekeliruan epistemologis terlepas dari faktor niat baik dan ketulusan dogma.[20]

Karena itu, jika batasan dan ketetapan Tuhan yang tidak boleh kita langgar yaitu kita tidak boleh memberikan jatah waris laki-laki lebih dari dua kali lipat jatah perempuan dan kita tidak boleh memberi perempuan kurang dari setengah jatah laki-laki, maka hal itu tidak melanggar ketetapan Allah Swt. Persamaan artinya adalah persamaan batas maksimal laki-laki dan batas minimal perempuan tidak melanggar apa yang telah dibatasi Allah. Secara otomatis pula hal ini mencakup semua bidang fikih Islam yang selama ini dimaknai salah kaprah, berangkat dari gambaran nilai perempuan setengah nilai laki-laki dengan contoh masalah warisan. Masih banyak persoalan-persoalan lain yang menunjukkan ketimpangan dan diskriminasi gender yang dapat kita jumpai dalam kehidupan, seperti, relasi suami-istri, saksi, persoalan talak, dan lain sebagainya.

---

20 *Ibid*, hlm. 207.

Maka sejatinya usaha reaktualisasi ijtihad yang didengungkan banyak cendekiawan muslim di berbagai kawasan dunia, telah menjadi aksioma dalam usaha pembaharuan Islam (*tajdid*). Aktualisasi ijtihad sebagai bagian proses hermeneutis dalam sudut pandang Islam terkait erat dengan teks/*nash*; baik ijtihad dalam arti reinterpretasi internal teks (berupa takwil makna *nash*, *'am* dan *khash*, *mutlaq* dan *muqayyad*, dan lain-lain) maupun dalam arti reinterpretasi dengan merujuk kepada hukum teks primer dengan metode *qiyas*, atau yang biasa dipraktikkan secara luas dalam koridor umum *nash* melalui perangkat metode *qiyas, istihsan, istishhab, 'urf*, dan *mashlahat mursalah* yang dibingkai oleh *maqashid syariah*.

Sementara itu, ijtihad yang dilontarkan Nasr Hamid adalah ijtihad di luar koridor teks; ia bergerak linear di luar teks lewat upaya pembekuan "makna" dan menghidupkan "signifikansi" yang liar dan terus berubah dengan menjadikan ideologi, budaya, dan solusi-solusi pragmatis/sosiologis sebagai pengesah dan rujukan utama. Atau dalam bahasa lain Nasr Hamid, ijtihad yang berangkat dari dialektika *bottom*; dari realitas menuju teks.

Dalam konteks hubungannya dengan pembelaan terhadap diskriminasi perempuan, Nasr Hamid oleh banyak kalangan merupakan tokoh feminis kontemporer. Bahkan Nasr Hamid menisbatkan dirinya sebagai feminis muslim, bukan feminis Islam, karena ia mengembangkan pemikirannya dari latar belakang dan pengalaman nilai-nilai kemanusiaan, bukan dari tradisi Islam itu sendiri.

Posisi Ontologis Al-Quran II: Al-Quran dan Muhammad

Populernya kajian hermeneutika pada beberapa dekade terakhir ini telah membuka berbagai kesadaran baru di kalangan umat Islam. Kesadaran baru yang dimaksud terutama berkenaan dengan pemahaman akan porsi dan proporsi aspek "normatif" dan "historis" yang terlibat dalam pemikiran dan perilaku keberagamaan. Lain dari itu, *the rise of education* yang berkembang secara signifikan di kalangan umat Islam sendiri, juga turut melancarkan proses munculnya berbagai kesadaran baru ini.

Meskipun di satu sisi lahirnya kesadaran baru ini memberikan berbagai kontribusi positif bagi dinamika dan kematangan perilaku dan pemikiran Umat Islam; namun di sisi lain, kesadaran ini pada akhirnya juga memunculkan berbagai anomali ketika banyak kalangan terpelajar tergelitik untuk mempertanyakan kembali berbagai dogma lama yang diyakini sebagai "pasti benar". Kenyataan semacam ini tentu saja tergolong menggelisahkan bagi mereka yang selama ini sudah merasa "cukup" dengan dogma-dogma tersebut sebagai landasan dan dasar keberagamaan. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila dalam hal ini umat Islam seolah terbagai dua kubu, yaitu kubu yang ingin mengevaluasi dan menguji kembali berbagai dogmatika lama dan kubu yang

ingin mempertahankan "status quo" keberagamaan lama yang sudah dianggap *fixed* dan pasti benar.

Diantara berbagai hal yang "dipertanyakan" kembali oleh para pengkaji Islam masa kini adalah persoalan hubungan antara Muhammad dengan Al-Qur'an. Persoalan ini sebenarnya persoal-an klasik dan bahkan merupakan persoalan yang telah muncul sejak pertama kali wahyu turun. Apakah Muhammad benar-benar menerima wahyu? Seandainya benar, sejauh mana wahyu yang disampaikan oleh Muhammad tersebut ketika disampaikan— belum terdistorsi oleh realitas sosial-budaya dan juga psikologis kehidupan Muhammad?

Fenomena turunnya wahyu dari Allah kepada Muhammad jelas merupakan peristiwa subyektif yang hanya bisa diketahui persisnya oleh yang mengalami sendiri, yaitu Muhammad. Mereka yang mencoba untuk membuktikan kebenaran terjadinya peristiwa tersebut pasti tidak mungkin dengan cara mengakses langsung peristiwa peristiwa tersebut, namun hanya bisa dilakukan de-ngan cara mengamati gejala dan dampak serta keterkaitan antara berbagai variabel yang terlibat dalam peristiwa tersebut. Untuk mengetahui benar-salahnya bahwa Muhammad menerima wahyu bisa diuji misalnya dari kejujuran Muhammad yang tidak pernah berbohong sehingga memperoleh gelar *Al-Amin*, Ke-*ummi*-an Muhammad yang tidak mungkin dengan usahanya sendiri bisa menelorkan ayat-ayat "bermutu tinggi" seperti Al-Qur'an, dan lain sebagainya.

Persoalan hubungan antara Muhammad dengan Al-Qur'an ini semakin rumit ketika kemudian dikaitkan dengan identitas Muhammad sendiri sebagai manusia yang lengkap dengan sega-la atribut kemanusiaannya. Sejauh mana batas untuk menentukan kapan Muhammad sebagai seorang Nabi dan Rasul yang tin-dak dan perilakunya harus diikuti dan sejauh mana Muhammad adalah seorang manusia biasa yang perilakunya kontekstual dan manusiawi sehingga "tidak harus" diikuti?

Tulisan berikut ini mencoba untuk memetakan sejauh mana berbagai perspektif pernah diaplikasikan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang hubungan antara Muhammad dan Al-Qur'an ini; dan kemudian mencoba mencari benang merah dari berbagai alternatif jawaban yang ada dengan mempertimbangkan asumsi-asumsi hermeneutik.

Perdebatan Klasik tentang *Kewahyuan* Al-Qur'an dan *Kenabian* Muhammad

Bagi seorang muslim yang "*true believer*", kebenaran Al-Qur'an dan penerimaan terhadapnya sebagai dasar dan pra-syarat identitas keislaman adalah asumsi yang tidak boleh dibantah. Percaya kepada Al-Qur'an dan juga Muhammad yang mengemban amanat menyampaikan Al-Qur'an merupakan dua tiang utama dari rukun iman dalam Islam. Meskipun demikian, bukan berarti dalam Islam tidak dibuka sama sekali kesempatan untuk "menguji" otentisitas Al-Qur'an sebagai wahyu yang berasal dari Allah. Al-Qur'an sendiri dalam berbagai ayatnya bahkan menantang mereka yang meragukan otentisitas Al-Qur'an sebagai wahyu untuk membuat "Al-Qur'an tandingan" yang kualitasnya sebanding dengan Al-Qur'an. "Kalau memang bisa, silahkan buat satu surat saja seperti Al-Qur'an," demikian tantang Al-Qur'an.[1]

Di sisi lain, berbagai argumen juga telah banyak disusun dan dilontarkan oleh para 'ulama, salaf maupun khalaf, untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an jelas merupakan wahyu Allah, dan tidak mungkin hasil kreasi manusia, termasuk Muhammad. Diantara bukti yang paling populer dan paling sering dipakai adalah kenyataan bahwa Muhammad adalah seorang yang *ummi*, sehingga tidak mungkin dia mampu menciptakan ide-ide universal sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an.

Meskipun demikian, beberapa sanggahan terhadap argumen ini pernah juga dilontarkan dengan menyatakan bahwa mungkin

1 Ayat-ayat tantangan ini tersebar di berbagai tempat dalam Al-Qur'an; mulai ayat yang menantang manusia untuk menyusun satu kitab semisal Al-Qur'an seperti dalam Q.S. Al-Isra' (17): 88 dan Yunus (10): 15, atau sepuluh surat seperti dalam Q.S. Hud (11): 13, atau satu surat saja seperti dalam Q.S. al-Baqarah (2): 23 dan Yunus (10): 38.

saja Muhammad itu *Ummi* dalam arti tidak mampu membaca dan menulis, namun dia memiliki penalaran dan kecerdasan yang tinggi, sehingga dengan kecerdasan dan ketajaman penalarannya tersebut dimungkinkan Muhammad mampu "menciptakan" Al-Qur'an. Menghadapi bantahan tersebut para 'Ulama juga tidak tinggal diam dengan menunjukan bukti ayat-ayat "sejarah" tentang masa lalu dan ayat-ayat "prediksi" tentang masa depan, dimana ayat-ayat semacam itu tidak mungkin bisa "dikarang" begitu saja.[2]

Di sisi lain, para 'Ulama juga melontarkan argumen bahwa tidak ada untungnya bagi Muhammad untuk menyatakan bahwa dia mendapat wahyu dari Allah apabila ayat-ayat tersebut merupakan ciptaannya sendiri. Akan lebih menguntungkan dari aspek apapun bagi Muhammad untuk menisbatkan ayat-ayat tersebut kepada dirinya sendiri dan bukan dari Allah. Dengan menisbatkan kepada dirinya maka hal itu akan mengangkat kedudukannya dan membuat masyarakatnya tunduk kepadanya. Apalagi jika kemudian terbukti bahwa tidak ada seorang pun yang mampu membuat tandingan terhadap ayat-ayat tersebut.[3]

Perdebatan tentang status Al-Qur'an ini ternyata tidak hanya menyibukkan umat Islam. Berbagai kalangan terpelajar di Barat, khususnya kelompok orientalis, sejak abad pertengahan hingga saat ini, tampaknya juga "berminat" untuk memverifikasi validitas kewahyuan Al-Qur'an ini, tentunya dengan visi-misi dan kepentingan yang beragam.[4] Apabila diklasifikasi, secara garis besar ada dua kelompok besar orientalis dengan pendekatan berbeda yang mencoba untuk menguji validitas kewahyuan Al-Qur'an ini. Kelompok pertama adalah mereka yang menggunakan pendekatan historisisme

---

2 Lihat misalnya dalam *Manna' Al-Qattan, Mabahis Fi 'Ulum al-Qur'an,* (t.k.: Mansyurat al-'Asr al-hadis, 1973),, h. 40-49

3 Ibid.

4 Menurut Mustafa al-Siba'i, setidaknya ada tiga motivasi ketika seorang orientalis melakukan kajian terhadap khazanah keislaman, yaitu motivasi imperialisme, motivasi bisnis dan motivasi ilmiah (Lihat Mustafa al-Siba'I, al-Istishraq wa al-Mustashriqun Ma Lahum wa Ma 'Alaihim (Kuwait: Maktabah Dar al-bayan, 1968), h. 17-21). Sementara itu secara agak negatif Muhammad Al-Bahiy menyatakan bahwa kajian orientalis itu hanya dilandasi oleh dua motivasi, yaitu untuk memperkokoh imperialisme Barat atas Islam dan memperkuat sentimen perang salib dengan mengatasnamakan kajian ilmiah dan kemanusiaan (Lihat Muh. *Al-Bahiy, al-Fikr al-Islam al-Hadis wa Silatuha bi al-Isti'mar al-Gharbiyyin,* (Mesir: Dar al-Kitab al-'Araby, t.t.), h. 13)

dan kelompok kedua adalah mereka yang memakai pendekatan fenomenologis.

Historisisme adalah satu kepercayaan bahwa kebenaran, arti dan nilai sesuatu harus ditemukan dalam konteks sejarahnya. Menurut Meinecke, tugas utama historisisme adalah mencari kausalitas atau apa yang menjadi penyebab suatu peristiwa.[5] Pembuktian-pembuktian historisisme sering mencari landasan pada teori psikoanalisa, misalnya teori *unconciousness*-nya Freud. Dengan meminjam teori ini, historisisme sering menyimpulkan bahwa tradisi, adat, bahasa dan institusi manusia adalah produk dari *collective unconciousness,* karena itu, untuk memahami adat, bahasa dan tradisi tersebut harus menyertakan aspek sejarahnya.[6] Lebih jauh apabila dikaitkan dengan agama atau wahyu maka historisisme bisa menympulkan bahwa asal-usul wahyu itu bukan dari realitas transenden yang tak terjangkau (Tuhan) tetapi dari sublimasi sosial dan juga psikologis manusia.

Dengan memakai paradigma historisisme, ditambah dengan "visi dan misi" tertentu, beberapa diantara orientalis menyimpulkan bahwa Al-Qur'an bukanlah wahyu, tetapi merupakan ciptaan Muhammad yang diambil dari kitab suci sebelumnya serta pengalaman psikologisnya sendiri. Beberapa diantaranya bahkan menganggap bahwa Muhammad sebenarnya mengidap penyakit jiwa tertentu. Ada pula yang menganggap bahwa Muhammad berilusi menerima wahyu sebagai akibat dari kekecewaannya ketika kerabatnya cenderung berkosentrasi mengumpulkan kekayaan dan berebut kekuasaan, sementara hampir semua anggota masyarakat saat itu mengalami degradasi moral. Menghadapi semua ini, terjadilah kekacauan dalam jiwa Muhammad.[7]

---

5 Friedrich Meinecke, "Historicism and its Problems" dalam Fretz Stern (ed.), *The Varieties of History,* (New York: World Publishing & Co., 1956), h. 278

6 Frederick C. Kreiling, *Friedrich Meinecke and the Problems of Historicism,* (Michigan: Univ. of Microfilm, 1959), h. 10-11

7 Maxime Rodinson menganggap dalam jiwa Muhammad terjadi krisis kejiwaan yang cenderung patologis karena kontradiksi internal yang terjadi dalam dirinya (Lihat Maxime Rodinson, Muhammed (London: Penguin Books, 1977), h. 53); Aloys Sprenger menganggap Muhammad terkena penyakit jiwa, Gustav Weil menganggap Muhammad terkena epilepsi (Lihat dalam W. Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh UP, 1970), h. 17), dan menurut Margoliouth, bukti penyakit epilepsi

Historisisme berpendapat bahwa wahyu bukan suatu peristiwa super-natural tetapi merupakan peristiwa natural. Dengan kata lain, wahyu bukan bersumber "dari luar" Muhammad tetapi merupakan ide-ide yang ditemukan dari dirinya sendiri kemudian disabdakan; dengan bahasa yang lebih ilmiah dapat dikatakan bahwa wahyu merupakan 'pengetahuan intuitif' dari seorang Muhammad. Bahkan beberapa orientalis menyatakan bahwa sebenarnya Muhammad sekedar meng-"imitasi" nabi-nabi terdahulu, ajaran-ajaran terdahulu, baik dari tradisi Kristen, Yahudi, maupun dari kitab-kitab terdahulu semisal Perjanjian Lama.[8]

Sementara itu pendekatan fenomenologis ketika melakukan kajian terhadap fenomena agama dan keberagamaan tidak melihat aspek-aspek eksternalnya saja sebagaimana dalam historisisme, tetapi berusaha mengamati dimensi internalnya. Lebih jauh sebagaimana dasar filosofinya, fenomenologi berusaha menyingkap esensi dan makna fenomena keagamaan. Fenomenologi berusaha menghilangkan prasangka-prasangka ketika meneliti atau mengkaji sesuatu untuk sampai kepada esensi.[9]

Secara umum, biasanya pendekatan fenomenologis yang dilakukan oleh para orientalis dalam analisis mereka terhadap kerasulan Muhammad dan kewahyuan Al-Qur'an cenderung bernada positif. Corak fenomenologi yang banyak digunakan para Islamolog Barat biasanya adalah fenomenologi deskriptif, dimana mereka tidak menggunakan intuisi yang dipandang subyektif, tetapi didasarkan kepada fakta-fakta empirik. Dengan pendekatan ini Boisard sampai kepada kesimpulan akan kebenaran Al-Qur'an

---

Muhammad bisa dilihat ketika menerima wahyu, yaitu berkeringat, pusing dan kadang sampai pingsan (Lihat D.S. Margoliouth, *Mohammed and The Rise of Islam* (New York: Books For the Librarian Press, 1975), h. 45-46)

8 Beberapa orientalis yang memiliki pandangan semacam ini antara lain adalah Gustave E. Von Grunbaum (Lihat dalam Gustave E. Von Grunebaum, Islam: Essay in the Nature and the Growth of a Cultural Tradition (New York: Barnes and Noble, 1961), h. 13), Arthur Jeffrey (Lihat antara lain dalam Arthur Jeffrey, "The Qur'an as Scripture" dalam *The Muslim World,* no. 40, 1950, h. 197-199), juga John Wansbrough, Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford: Oxford UP, 1977), h. 56)

9 Tentang pendekatan fenomenologi ini lihat antara lain dalam Antonio Barbosa da Silva, The *Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem* (Swiss: CWK Gleerup, 1982), h. 32; atau Frederick Elliston, "Phenomenology Reinterpreted: From Husserl to Heideger" dalam *Philosophy Today*, vol. XXI, no.3, 1977, h. 279

dan kenabian Muhammad berdasarkan fakta-fakta empirik.[10] Dengan pendekatan yang sama pula Smith membuktikan kebenaran Al-Qur'an secara empirik didasarkan kepada peranan Al-Qur'an yang mampu membentuk semangat religius bagi masyarakat yang mengimaninya; meskipun kemudian Smith agaknya juga melakukan intervensi emosional dengan menyatakan bahwa Al-Qur'an tergolong wahyu umum yang derajatnya lebih rendah apabila dibandingkan dengan wahyu khusus, yaitu Yesus Kristus sendiri. Lebih lanjut Smith menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu atau firman Tuhan bagi yang mengimani dan bukan firman Tuhan bagi yang tidak mengimani.[11]

Keberadaan pendekatan historisisme maupun pendekatan fenomenologis yang dilakukan oleh para orientalis tersebut jelas mengundang pro-kontra, bahkan mungkin juga konflik. Apabila diasumsikan sebagai "obyektif' sekalipun, segala jenis perspektif dalam dunia ilmiah pasti mengimplikasikan sebentuk "reduksi". Historisisme mereduksi fenomena kenabian dan pewahyuan sebagai sekedar entitas sejarah belaka, sementara fenomenologi mereduksinya sebagai entitas natural-subyektif saja. Lain dari itu posisi para orientalis sebagai *outsider* dipandang kurang mampu menyelami secara intensif dimensi —meminjam istilah Husserl— *lebenswelt,* yaitu pengalaman hidup yang dihayati sebelum orang mendeskripsikan dunia secara positivistik.

Relasi Al-Qur'an, Muhammad dan Umatnya

Sebagaimana dijelaskan dimuka, persoalan pewahyuan Al-Qur'an adalah peristiwa subyektif yang hanya bisa dipahami oleh yang mengalami langsung, sebagaimana peristiwa serupa seperti ilham, intuisi, instink maupun imajinasi.[12] Orang yang tidak

10 Tentang kajian Boisard lihat dalam Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam,* terj. H.M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979)

11 Tentang kajian W.C. Smith lihat dalam *W.C. Smith dalam W.C. Smith, Questions of Religious Truth*, (London: Gollanez, 1967)

12 Dalam disiplin epistemologis, pengetahuan yang langsung diperoleh ini sering disebut sebagai knowledge by acquaintance atau knowledge by presence atau Ilmu Hudhuri. Lawan dari Knowledge by Acquaintance adalah Knowledge by description. Pembagian yang pada awalnya dilakukan oleh Bertrand Russell ini ringkasnya ingin

mengalami langsung hanya bisa memahami tanda-tanda atau juga dampak dan pengaruh serta hasil dari peristiwa yang dimaksud. Dari titik ini, mau atau tidak harus ditegaskan bahwa pertanyaan "apakah Muhammad benar-benar menerima wahyu?" atau pertanyaan "apakah Muhammad tidak melakukan modifikasi atau manipulasi dalam menyampaikan wahyu" jawaban pastinya tidak berada dalam wilayah rasional-verifikatif, tetapi lebih berada dalam wilayah "keimanan". Pandangan Immanuel Kant mungkin relevan dipakai sebagai kerangka dari "jawaban keimanan" ini, karena menurut Kant, entitas-entitas religius dan misterius yang mewarnai semesta agama dan keberagamaan adalah entitas yang tidak mungkin bisa tergarap tuntas oleh rasio manusia. Bisa saja manusia melakukan analisis atau justifikasi rasional, namun betapapun analisis atau justifikasi tersebut hanya akan berujung kepada pernyataan yang spekulatif dan tentatif: bisa "ya", bisa "tidak". Orang bisa membanggakan kedalaman analisis dan justifikasi rasionalnya terhadap agama, namun pasti analisis dan justifikasi tersebut "tidak tanpa kelemahan". Oleh karena itu, menurut Kant, lebih bijaksana apabila manusia meyediakan ruang khusus dalam dirinya untuk sesuatu yang bernama "keimanan" ini. Ringkasnya dapat disimpulkan bahwa jawaban bagi pertanyaan 'apakah Al-Qur'an itu benar-benar wahyu dari Allah kepada Muhammad' sangat tergantung kepada asumsi dan pendirian awal yang menjawab, yaitu apakah dia "beriman" atau tidak.

Yang bisa diakses oleh Umat Islam pada saat ini jelas hanya Al-Qur'an yang saat ini sudah terkodifikasi dalam satu mushaf, yaitu mushaf usmani.[13] Kenyataan ini mengimplikasikan satu ke-

---

menunjukkan perbedaan pengetahuan dari yang mengalami langsung suatu peristiwa dengan pengetahuan dari orang yang membaca atau memahami peristiwa yang dimaksud "dari luar". Lihat Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy,* terj. Ah. Asnawi (Yogyakarta: Ikon, 2002), h. 51-66

13 Beberapa Islamolog kontemporer, termasuk di Indonesia, ada yang mempersoalkan "keabsahan" keaslian dan validitas mushaf yang saat ini secara umum dipakai oleh umat Islam, yaitu mushaf usmani dengan berbagai alasan, misalnya adanya berbagai kepentingan kekuasaan dan hegemoni penguasa dalam pangumpulan karena mushaf tersebut dilakukan oleh Usman yang menjabat khalifah, adanya beberapa sahabat yang memiliki koleksi ayat-ayat Al-Qur'an dengan redaksi sedikit berbeda, dan berbagai argumen lain yang senada. (Lihat perdebatan sengit tentang problema ini misalnya dalam Adnin Armas, MA, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan*

nyataan lain, yaitu betapapun pemahaman setiap muslim terhadap Al-Qur'an tidak mengijinkan klaim bahwa pemahaman tersebut adalah "sebagaimana yang dikehendaki Allah". Klaim transendental seperti itu menutupi fakta bahwa tidak seorang pun mampu mengakses secara vertikal hubungan antara Muhammad dengan Allah dalam peristiwa pewahyuan. Tentang hal ini cukup menarik apabila dicermati bahwa dalam hampir setiap Ulama' mufassir dari generasi salaf dan khalaf, ketika mereka menafsirkan Al-Qur'an, selalu menutup dengan kalimat "*wallahu a'lam bi al-shawab*" untuk menunjukkan bahwa apa yang mereka tafsirkan dari Al-Qur'an adalah sebuah upaya manusiawi yang bernilai tentatif dan tidak selalu sejalan dengan yang dikehendaki oleh Allah.[14]

Diskusi yang lebih rumit terjadi sebenarnya terjadi dalam pembacaan dan penyikapan umat Islam terhadap Muhammad sendiri. Kedudukan Muhammad yang ganda, sebagai Nabi dan juga sebagai manusia biasa, melahirkan penafsiran yang sangat beragam di kalangan umat Islam sendiri tentang sejauh mana dan dalam hal apa saja perilaku dan perkataannya harus diikuti. Secara hermeneutis diasumsikan bahwa betapapun setiap yang namanya manusia adalah "historis", dalam arti pola pikir dan pola perilakunya pasti ditentukan oleh latar belakang kesejarahan dimana dia hidup, baik dalam dataran sosial-budayanya maupun dalam dimensi psikologisnya. Karena Muhammad juga "manusia biasa", berarti segala ekspresi kata dan lakunya juga dibentuk oleh

---

Aktifis Jaringan Islam Liberal, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003). Namun sebagai sebuah hipotesis, harus ditegaskan bahwa berbagai kritik dan keberatan tersebut harus diletakkan dalam koridor "wacana" yang harus membuktikan dirinya terlebih dahulu dalam aspek predictability, coherence, simplicity dan fruitfulness-nya melalui sebuah proses komunikasi yang adil.

14 Kearifan para 'Ulama klasik ini ternyata tidak diwarisi oleh generasi-gnerasi sesudahnya, karena dalam perkembangannya kemudian hasil tafsir dan pemikiran para 'Ulama tersebut oleh para penerusnya dianggap sebagai sesuatu yang "sakral" dan dipandang merepresentasikan secara final apa yang dikehendaki oleh Allah dalam wahyu yang diturunkannya. Kalau pada awalnya para 'Ulama tersebut dapat dikatakan memiliki kesadaran akan keterbatasan akses mereka terhadap Al-Qur'an dan kreatornya (Allah), namun kesadaran ini perlahan memudar dan yang terjadi kemudian justru pemikiran dan hasil tafsir para 'Ulama ini dianggap memiliki akses vertikal-transendental sehingga harus disakralkan. Akhirnya yang terjadi adalah—meminjam istilah Arkoun—taqdisul afkar al-diniyyah (sakralisasi pemikiran keagamaan), pemikiran-pemikiran para 'Ulama itulah yang disakralkan, dan bukan lagi wahyu dan Al-Qur'an-nya.

determinasi sejarahnya yang pasti tidak bisa diterjemahkan begitu saja secara *harafiyah* ke dalam segala konteks ruang dan waktu. Dari perspektif ini akan muncul pertanyaan "apakah tidak mungkin eksistensi Muhammad sebagai manusia yang menyejarah 'mereduksi' penyampaian pesan-pesan wahyu yang diterimanya sesuai dengan konteks historis kehidupannya?". Pertanyaan ini bisa muncul dengan variasi yang agak berbeda, yaitu "apakah ketika Allah menurunkan wahyu —meskipun isi pesannya bermuatan universal— menyesuaikan dengan eksistensi Muhammad dan konteks historis dimana wahyu itu diturunkan agar wahyu bisa dipahami?".[15]

Dalam tradisi pemikiran umat Islam secara umum, biasanya yang berasal dari Muhammad dipilah menjadi dua, yaitu Al-Qur'an sendiri dan *Al-Sunnah Al-Nabawiyah*. Kedua hal ini sama-sama berasal dari Nabi, namun berbeda status dan fungsi. Kalau Al-Qur'an telah jelas kedudukan dan fungsinya, yaitu sebagai dasar normatif pertama di kalangan umat Islam, sementara *Sunnah* pada dasarnya adalah aplikasi Muhammad terhadap Al-Qur'an yang diterjemahkannya ke dalam bahasa kata, perilaku dan tindakan.[16] Perilaku Muhammad bagi umat Islam merupakan teladan terbaik dalam pengaplikasian Al-Qur'an, sehingga status *sunnah* pun akhirnya menjadi sumber normatif kedua setelah Al-Qur'an.

Mengenai pembedaan antara fungsi Nabi sebagai panutan melalui dua jalur yang berbeda ini, Ata' al-Sid dalam disertasinya menyatakan bahwa dalam hal ini pribadi Muhammad hendaknya dipilah menjadi dua, yaitu Muhammad sebagai *spokesman of God* ketika dia menyampaikan al-Qur'an dan Muhammad sebagai *dasein*[17] ketika dia mengekspresikan dan mengaplikasikan Al-Qur'an dalam kehidupan nyata.[18] Sebagai *Spokesman of God*,

---

15 Pertanyaan-pertanyaan yang bermula dari asumsi hermeneutis inilah kiranya yang menjadi fokus perhatian hampir semua Islamolog dan pengkaji Al-Qur'an kontemporer, meskipun tentunya dengan berbagai variasi dan pengembangan yang beragam.

16 Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum tertutup,* terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1994), h. 83

17 Istilah ini dipinjam dari filosof Jerman, Martin Heiddeger yang kurang lebih berarti eksistensi manusia di dunia empiris ini.

18 Muh. 'Ata Al-Sid, *The Hermeneutical Problem of the Qur'an in Islamic History*, Disertasi diajukan kepada Temple University, (unpublished), Mei, 1975, h. 187

Muhammad berfungsi sekedar menyampaikan apa yang diterima-nya, tidak kurang dan tidak lebih. Dalam gambaran kasar mungkin bisa diibaratkan sebagai *speaker* yang hanya membunyikan apa yang masuk ke dalam dirinya. Dalam istilah hassan Hanafi, Muhammad ketika menerima dan menyampaikan wahyu berada dalam *neutral conciousness*, kesadaran netral.[19]

Adapun sebagai *dasein,* maka Muhammad adalah manusia biasa yang "historis". Segala ekspresi kata dan perilakunya adalah *kontekstual*, meskipun kebenaran dan kebaikan yang terkandung dibalik kata dan perbuatannya tersebut bernilai universal, sebagai implikasi universalitas Risalah dan Al-Qur'an yang diaplikasikan itu sendiri. Apalagi secara normatif diyakini bahwa seorang Muhammad adalah *ma'shum* dan tindak-lakunya senantiasa dibawah kontrol langsung dari Allah agar tidak kontra-produktif dengan misi Risalah yang harus disampaikannya.

Sampai disini dapat dikatakan bahwa pertanyaan tentang kemungkinan intervensi Muhammad terhadap penyampaian Al-Qur'an bisa terjawab, namun masih tersisa persoalan keberadaan Muhammad sebagai *dasein* yang historis. Di satu sisi, Muhammad adalah manusia biasa yang perilakunya terbentuk dan terpola oleh determinasi-determinasi sejarah dimana dia hidup, sehingga sifat-nya lokal dan kontekstual; namun di sisi lain, perilaku Muhammad yang kemudian disebut *Al-Sunnah Al-Nabawiyah* itu merupakan teladan terbaik dalam mengaplikasikan Al-Qur'an, karena jelas Muhammadlah yang paling tahu maksud dari wahyu, karena dia sendiri yang menerima wahyu secara langsung. Di satu sisi, dimensi lokal dan kontekstual dari perilaku Muhammad jelas tidak mungkin untuk diaplikasikan sepenuhnya secara universal di segala ruang dan waktu; sementara di sisi lain seorang muslim, kapan pun dan dimana pun, bertanggung jawab untuk menerjemahkan Al-Qur'an dalam kehidupannya dengan mengikuti cara Muhammad menerjemahkan dalam kehidupannya yang lokal dan kontekstual, karena perilaku Muhammad tersebut adalah teladan terbaik.

---

19 A. Zainul Hamdi, *hermeneutika Islam: Intertekstualitas, dekonstruksi, rekonstruksi dalam Gerbang,* Vol. V, no. 14, 2003, h. 49

Diskusi tentang problematika *Al-Sunnah Nabawiyah* ini pun kemudian bergeser menjadi diskusi tentang "Arabisme" dan "Islamisme"; manakah dalam perilaku Muhammad yang tergolong "Arab" sehingga sifatnya kontekstual dan tidak harus diikuti, dan mana perilaku yang termasuk "Islam" sehingga harus dipatuhi. Tafsir terhadap tema kajian ini telah melahirkan berbagai pandangan dan bahkan tak jarang membuahkan konflik. Secara umum pandangan umat Islam terhadap problematika ini dapat dikatakan terbelah menjadi dua tipe, yaitu tipe "holistika" dan tipe "subtansialis".

Menurut pandangan holistika, semua tindak perilaku Muhammad harus diikuti, karena jelas dia adalah representasi terbaik dalam menerjemahkan Al-Qur'an dalam kehidupan. Kepatuhan terhadap tindak perilaku Muhammad ini harus diupayakan secara maksimal dan "sedekat mungkin" (secara *harafiyah*), meskipun tentu saja keterbatasan ruang dan waktu membuat tidak semua teladan dari Nabi bisa ditiru; namun jika memang "mungkin" untuk ditiru, tidak ada alasan untuk tidak mengikuti contoh dari Nabi. Dalam pandangan kelompok ini, tidak hanya dalam urusan Ibadah vertikal, bahkan dalam wilayah sosial, budaya, politik, bahkan jika mungkin juga otonomi-otonomi subyektif kemanusiaan, seperti pilihan baju, pemeliharaan jenggot dan lain sejenisnya. Tentu saja bagi kelompok ini, ada hirarki nilai antara kepatuhan liturgis peribadatan yang wajib dengan pilihan-pilihan subyektif yang sifatnya "keutamaan" saja. Meskipun demikian bagi kelompok ini tetap saja lebih utama mereka yang dalam hidupnya berusaha secara total mengikuti Muhammad dalam segala aspek, dibandingkan yang tidak mengikuti. Ringkasnya, bagi kelompok ini pemilahan antara "Arabisme" dan "Islamisme" itu tidak relevan apabila dihubungkan dengan kepatuhan kepada Muhammad sebagai teladan bagi seluruh umat Islam. Semua yang berasal dari Muhammad pasti tidak menyalahi kehendak Allah, karena dia selalu berada dibawah kontrol Allah. Oleh karena itu, jalan yang paling aman agar tidak melenceng dari jalan Allah adalah dengan mengikuti apapun yang telah dilakukan oleh Muhammad dalam segala dimensinya.

Sementara itu bagi kelompok subtansialis tidak semua yang berasal dari Muhammad itu bernilai "harus diikuti". Pada dataran tata hubungan vertikal melalui ibadah-ibadah resmi memang Muhammad seratus persen harus diteladani secara *harafiyah*; namun pada dataran manusiawi ketika Muhammad mengekspresikan dirinya sebagai manusia biasa, sebagai seorang ayah, suami, teman, panglima perang, dan lain sejenisnya, ekspresi kemanusiaan Muhammad terikat oleh konteks historis kehidupannya sendiri, sehingga tidak harus diikuti secara *harafiyah* apa adanya. Bahwa semua yang dilakukan oleh Muhammad itu benar dan baik karena dia selalu dalam kontrol Allah, memang demikianlah adanya, namun ekspresi nilai kebenaran dan kebaikan tersebut oleh Muhammad dalam kehidupannya ditentukan oleh "lingkungan hidup" dimana Muhammad tinggal. Oleh karena itu bagi kelompok ini, yang harus diikuti dari seorang Muhammad adalah nilai kebenaran dan kebaikan yang terkandung dibalik ekspresi atau perilaku manusiawinya. Sebagai contoh, nilai kebenaran dan kebaikan dibalik jubah atau gamis yang dipakai oleh Muhammad adalah menutup aurat-menjaga kehormatan, maka yang wajib diikuti dari Muhammad dalam hal ini adalah aspek menutup aurat-menjaga kehormatan-nya, bukan memakai jubahnya. Hal yang sama bisa dikiaskan dengan segala perilaku manusiawi Muhammad yang lain, seperti cara berdagang, strategi perang, sikap terhadap isteri dan lain sebagainya.

Dalam "ruang publik" —meminjam istilah Habermas— dua kelompok pandangan yang agak bersebarangan ini seringkali mengalam kebuntuan-kebuntuan ketika mengupayakan titik temu. Perebutan wacana diantara dua kelompok tersebut seringkali berakhir dengan konflik, apalagi ketika intervensi "kekuasaan" dan "kepentingan" turut menyela obyektifitas diskusi. Kepentingan yang dimaksud biasanya dalam bentuk kepentingan untuk mempertahankan *status quo* oleh kelompok tertentu agar tidak kehilangan otoritas akan penguasaan makna dalam praksis keberagamaan. Fenomena "kepentingan" ini jelas muncul dari kedua kelompok, dan hal semacam ini sebenarnya bukan sesuatu yang aneh,

bahkan seringkali sifatnya niscaya, sebagaimana analisis Michel Foucault.

Apabila dicermati, sebenarnya pilihan apapun, baik pilihan *holistik* maupun *substantif*, memiliki rasionalitasnya sendiri, dan bukan sesuatu yang patut sangat digelisahkan. Tuduhan "terbelakang" dan "terasing dari realitas ruang dan waktu" oleh kelompok subtansialis terhadap kelompok holistik harus dikatakan tidak pada tempatnya, karena bisa dilihat secara nyata, kelompok holistik tersebut dalam realitas kehidupannya bukanlah *isolated people* yang tidak menerima kemajuan peradaban, baik dari aspek ilmu pengetahuan, teknologi, budaya bahkan politik. Keberadaan mereka yang mampu berkompetisi secara ketat dengan berbagai kalangan dalam peradaban abad-21 ini setidaknya merupakan bukti bahwa tidak pada tempatnya kalau mereka ini dianggap berperan dalam menghentikan laju progresifitas umat Islam dalam mengupayakan kemajuan peradaban Islam.

Sementara itu tuduhan "melenceng" dan "menyeleweng" dari tuntunan Islam yang sering dituduhkan oleh kelompok holistik kepada kelompok substantif sebenarnya juga kurang tepat. Sebagaimana ditegaskan dimuka, dalam dimensi liturgis-vertikal ('Ibadah) sebenarnya kedua kelompok ini sama-sama meyakini "kepatuhan-harafiyah" sebagaimana yang dicontohkan oleh Muhammad, dan jelas tidak ada persoalan disini. Perbedaan pandangan yang terjadi diantara kedua kelompok ini secara umum hanyalah dalam hal penyikapan terhadap perilaku individual-sosial-budaya-politik Muhammad. Pada prinsipnya, kedua kelompok setuju bahwa dalam dimensi ini pun Muhammad juga harus diteladani; hanya saja kelompok holistik berpendapat bahwa kepatuhan itu haruslah *harafiyah*, dalam arti sedapat mungkin "meniru" apa yang dilakukan oleh Muhammad "lahir-batin". Sementara kelompok subtantif berpandangan bahwa dalam dimensi ini, yang harus diteladani dari seorang Muhammad adalah "nilai keislaman" yang berada dibalik perilaku individual-sosial-budaya-politik Muhammad tersebut, dan bukannya aspek lahiriyahnya yang merupakan ekspresi manusiawi *ala* "Arab", karena Muhammad adalah "seorang

manusia Arab". Memaksakan diri mengikuti aspek lahiriyah-harafiyah dari perilaku Muhammad ini hanya akan membawa seorang muslim terjebak dalam keterasingan ruang dan keterasingan waktu dimana dia hidup; dan keterasingan ini akan berimplikasi kepada ketidakmampuan mengelola dan mengoptimalkan pemanfaatan berbagai potensi individu-sosial-budaya-politik yang dimiliki demi mengikuti pilihan individu-sosial-budaya-politik dari ruang dan waktu yang jauh, yaitu Arab masa Muhammad.

Baik paradigma holistika maupun subtansialis keduanya adalah pilihan-pilihan hidup setelah prinsip-prinsip dasar keberagamaan tertentu ditaati. Perbedaan tafsir seyogyanya menjadi kekayaan bagi khazanah peradaban Islam, dan kekayaan khazanah tentunya akan memperkokoh posisi Islam dalam peradaban. Dengan asumsi ini tentunya sikap yang paling awal harus dihindari adalah klaim kebenaran kelompoknya sendiri dan menyalahkan kelompok yang lain. Perebutan wacana dalam ruang publik adalah sebuah keniscayaan demi perkembangan taraf hidup ke arah yang lebih baik, namun perebutan klaim dengan sikap "mau benarnya sendiri" biasanya hanya akan menghadirkan konflik dan akan berakhir kontra-produktif secara sosial-budaya, bahkan politik.

Pergumulan intelektual, perebutan wacana, diskusi, perdebatan, perbedaan pandangan, keragaman ekspresi dan lain sejenisnya sebenarnya menunjukkan dinamika berpikir dan berperilaku Umat. Dinamika ini pada gilirnnya akan memberikan kontribusi bagi lahirnya sebuah peradaban Islam yang religius, ilmiah, sekaligus kritis. Potensi dan kesempatan untuk memulai lahirnya peradaban semacam itu sebenarnya sejak awal telah terbuka lebar dengan kebaradaan dua sumber normatif Islam, Al-Qur'an dan Sunnah, yang *interpretable,* terbuka bagi keragaman perspektif dan memiliki daya *adaptabilitas* yang tinggi apabila dihadapkan dengan keberagaman realitas. Dalam istilah Nasr Abu Zayd, Al-Qur'an adalah sebuah teks yang memiliki nilai vitalitas yang tinggi karena kemampuannya untuk diinterpretasikan dalam

rangka menjawab apapun problematika ruang dan waktu, kapan pun dan dimana pun.

Interaksi antara Al-Qur'an dan Muhammad dan juga antara umat Islam dengan Al-Qur'an dan Sunnah pada dasarnya adalah sebuah interaksi yang mengandaikan adanya otoritas dan humanitas. Otoritas Al-Qur'an yang secara verbatim didiktekan Allah kepada Muhammad berhadapan dengan humanitas Muhammad yang harus menerjemahkan kandungan Al-Qur'an dalam kehidupannya. Otoritas Al-Qur'an dan Sunnah sebagai pedoman utama Umat Islam berhadapan dengan humanitas umat Islam sendiri dalam mengelola dan menerjemahkannya dalam kehidupan.

Otoritas belaka yang tidak berdialog dengan humanitas hanya akan menghasilkan dua hal, yaitu otoritas yang diam dan tidak berfungsi, atau hegemoni dan penindasan humanitas atas nama otoritas yang berarti "pemaksaan". *La Ikraha Fid Din.* Hegemoni dan penindasan ini jelas berlawanan dengan visi *rahmatan lil 'alamin* yang dibawa oleh Islam. "Agama Untuk Manusia, bukan sebaliknya," demikian teriak para teolog pembebasan kontemporer. Di sisi lain, jika humanitas belaka yang dibiarkan merajalela tanpa kendali otoritas, maka *chaos* akan segera terjadi, karena secara naluriah manusia cenderung mencari "enaknya sendiri dan senangnya sendiri"; sehingga bisa dipastikan apabila dibiarkan saja kehidupan ini tanpa norma pengatur yang memiliki otoritas maka tidak lama kemudian peradaban manusia akan jatuh pada titiknya yang terendah. Dialektika otoritas dan humanitas, otoritas mempertimbangkan humanitas dan humanitas memedomani otoritas; dengan asumsi inilah kiranya bisa diharapkan kehidupan ideal yang dicita-citakan akan bisa terwujud.

Posisi Ontologis Al-Quran III: Hermeneutika Hukum Islam

Adalah Khaled Abou El-Fadl, seorang profesor hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA, Amerika Serikat. Lulusan Yale dan Princeton—sebelumnya menggeluti studi keIslaman di Kuwait dan Mesir—ini piawai menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern. Ia disebut-sebut sebagai *"an enlightened paragon of liberal Islam"*, selain penulis prolifik dalam tema universal moralitas dan kemanusiaan, Abou El-Fadl juga sebagai aktivis dalam bidang HAM dan hak-hak Imigran. Selama beberapa tahun terlibat sebagai *board name* pada *Directors of Human Rights Watch dan Comission on International Relegious Freedom* di Amerika Serikat.

Abou El Fadl dalam buku *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*,[1] yang menjadi objek kajian tulisan ini, mengkritik lembaga fatwa seperti CRLO *(Council for Scientific Reasech and Legal Opinion atau al-Lajnah ad-Daimah li al-Buhus al-'Imiyyah wa-al-Ifta'),* sebuah lembaga resmi di Saudi Arabi yang mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan yang oleh Abou El Fadl dianggap terjebak pada sikap

1 Khaled M. Aboe El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).

otoritarianisme, seperti fatwa pelarangan wanita mengunjungi makam suami, wanita mengeraskan suara dalam berdo'a, wanita mengendarai dan mengemudikan mobil sendiri, dan wanita harus didampingi pria mahramnya.[2]

Abou El Fadl hendak "menghidupkan kembali" tradisi hukum Islam klasik yang cukup dinamis, dan memiliki basis epistemologi yang toleran dan pluralistik. Jika Muhammed Arkoun mengklaim, bahwa di dalam pemikiran Islam, masih terdapat sesuatu "yang tak dipikirkan" (*l'impensé/unthought)* dan "yang tak terpikirkan" (*l'impensable/unthinkable*), maka, Abou El Fadl menginginkan penggagasan dan perumusan kembali dalam khazanah pemikiran Islam, yaitu "sesuatu yang telah terlupakan".[3]

Otoritas dan Pendekatan Hermeneutika

Abou El Fadl memulai paragraf penulisan tema ini dengan cara mengutip ayat Q.S Al-Mutadtsir: 31, "*Tidak ada yang mengetahui tentara Tuhanmu melainkan Dia sendiri".* Pernyataan ini terdengar cukup tegas, tetapi juga agak mendua. Siapakah para tentara ini? Apakah masuk akal jika pertanyaan ini dimunculkan kepada pembaca jika memang hanya Tuhan yang mengetahui para tentara-Nya? Apa yang harus dipahami pembaca pembaca dari pernyataan ini?[4]

Abou El Fadl menyajikan sebuah kerangka konseptual untuk membangun gagasan tentang otoritas dan otoritarian dalam Islam. Pembahasan otoritas nampaknya sangat penting bagi Abou

2 Fatwa-fatwa tersebut dianggap sebagi tindakan merendahkan untuk tidak menyebutkan menindas martabat wanita yang tidak dapat ditoleransi pada zaman sekarang. Fatwa-fatwa tersebut menurut Abou El Fadl dikatakan berlindung dibawah teks (*nash*) yang mengklaim bahwa itu yang sebenarnya "dikehendaki oleh Tuhan". Menurutnya, reinterpretasi tafsir-tafsir hukum Islam penting untuk dilakukan agar umat Islam terhindar dari keotoriteran penafsir di dalam menafsirkan teks. Lihat M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik Dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan", dalam Kata Pengantar, Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih otoriter ke Fiqih Otoritatif,* Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. ix.

3 Menurut El Fadl pada abad pra-modern diskusi mengenai persoalan, otoritas mujtahid, keberwenangan sumber dan wakil-wakilnya, dan resiko despotisme intelektual (*al-istibdâd bi al-ra'y*) telah menjadi perdebatan yang sengit tetapi kini mulai terlupakan. El Fadl, *Speking*, hlm. 96.

4 El Fadl, *Speking*, hlm. 1.

El Fadl, karena tanpa otoritas maka yang terjadi adalah beragama secara subjektif, relatif dan individual. Oleh sebab itu perlu ada hal-hal yang baku (*al-tsawabit*) dalam agama.

Jika ayat tersebut dipahami secara normatif, ia bisa berarti bahwa siapa pun dapat bercita-cita menjadi tentara Tuhan, dan bahwa ia dapat bekerja keras mengerahkan kemampuan terbaik-nya untuk mencapai kedudukan tersebut. Namun orang itu tidak akan pernah tahu apakah ia berhasil mencapai kedudukan ter-hormat sebagai tentara Tuhan yang terpilih. Dengan menganggap bahwa tentara Tuhan itu memiliki limpahan otoritas ilahiah, pem-baca dapat menyatakan setiap orang pada dasarnya bisa mem-peroleh otoritas Tuhan, tapi pada kenyatannya tidak seorang pun yang dapat dijamin telah menerimanya.

Menurut Abou El Fadl, karena tidak ada seorang pun yang dapat dijamin telah menerimanya dan pengetahuan Tuhan tidak dapat diperoleh oleh manusia, maka orang yang berakal se-hat tidak akan pernah yakin bahwa seseorang telah benar-benar mencapai kedudukan terhormat sebagai tentara Tuhan yang ter-pilih.[5] Abou El Fadl merumuskan konsep relativisme pemahaman terhadap agama. "Harus saya akui bahwa saya selalu memahami ayat ini sebagai sebuah penafian terhadap bentuk otoritarianis-me—ayat tersebut menolak klaim manusia sebagai tentara Tuhan yang memegang otoritas-Nya".[6]

Abou El Fadl membedakan dua jenis otoritas yaitu otoritas yang bersifat koersif dan otoritas yang bersifat persuasif. *Pertama,* otoritas koersif mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau meng-hukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpu-lan bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan lain

5 Ibid., hlm. 3. Lihat juga Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003).

6 *Ibid*. Seseorang boleh saja berusaha, berharap, dan bercita-cita menjadi tentara Tuhan, tetapi tidak seorang pun boleh mengklaim bahwa mereka telah mencapai derajat tersebut.

kecuali harus menurutinya. *Kedua,* otoritas persuasif yang melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif, yakni kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau prilaku seseorang atas dasar kepercayaan.[7]

Klasifikasi otoritas yang dikemukakan Abou El Fadl sesungguhnya merupakan pengembangan dari klasifikasi yang dibuat oleh Richard Friedman, yang membedakan antara "memangku otoritas" (*being in authority*; berada di dalam kekuasaan) dan "memegang otoritas" (*being an authority*; keberadaan kekuasaan).

Menurut Friedman sebagaimana dikutip Abou El Fadl, "memangku otoritas" diartikan suatu otoritas didapatkan dengan jabatan struktural dan cenderung memaksa kepada orang lain untuk menerima otoritas tersebut. Dalam kasus ini tidak dikenal adanya "ketundukan atas keputusan pribadi", karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan yang memangku otoritas, namun tidak memiliki pilihan lain kecuali mentaatinya. Sedangkan "pemegang otoritas" adalah suatu otoritas yang didapatkan tanpa jabatan struktural dan paksaan, melainkan karena kapabilitas dan akseptabilitas seseorang yang akhirnya memunculkan kesadaran orang lain untuk menerimanya.[8]

Secara sintesis Abou El Fadl menganggap terminologi "memangku otoritas" Friedman tidak lain adalah otoritas koersif, karena orang yang memiliki jabatan struktur ditaati lantaran memiliki kekuasaan yang bersifat memaksa. Sementara otoritas persuasif sejalan dengan makna ungkapan "memegang otoritas", dengan memegang otoritas atau menjadi otoritatif melibatkan unsur kepecayaan, dan setiap prilaku yang dapat memelihara kepercayaan tersebut, termasuk memberikan argumentasi persuasif, akan melanggengkan dan meningkatkan otoritas semacam ini.[9]

Dengan menggunakan teori otoritas tersebut Abou El Fadl mencoba mengkonstruksi gagasan tentang pemegang otoritas

---

7 *Ibid.*, hlm. 18.
8 *Ibid.*
9 *Ibid*, hlm. 21.

dalam dikursus keislaman. Dalam konstruksinya konsep otoritas Islam sebagi wujud menjembatani kehendak Tuhan, Abou El Fadl memerhatikan tiga hal berikut: *Pertama* berkaitan dengan "kompetensi" (autentisitas). *Kedua*, berkaitan dengan "penetapan makna". *Ketiga* berkaitan dengan "perwakilan".[10] Tiga pokok persoalan inilah menurut Abou El Fadl, memainkan peranan penting dalam membentuk "pemegang otoritas" dalam dikursus keislaman. Tiga pokok persoalan ini juga menjadi tiga kunci bagi Abou El Fadl untuk memisahkan diskursus yang otoritatif dan yang otoriter dalam Islam (Lihat tabel 1 dalam appendix).

Menurut Aboe El Fadl, untuk menjawab persoalan-persoalan tersebut kita membutuhkan pendekatan hermenutika,[11] yang dapat menjaga keseimbangan kekuatan antara maksud teks, pengarang dan pembaca. Penetapan makna berasal dari proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektis antara ketiga unsur di atas (teks, pengarang dan pembaca).

Maksud dari tiga unsur itu tidak ada yang mendominasi. Penafsiran yang tepat adalah penafsiran yang menghormati peranan, otonomi dan integritas teks.[12] Menghormati otonomi teks bertujuan menghindari kooptasi dan otoritarianisme pembaca terhadap teks sehingga teks bisa ditafsirkan sebebas-bebasnya. Maka dari itu, Abou El Fadl menegaskan gagasan tentang teks yang terbuka *(the open text)*. Sedangkan sikap otoriter adalah proses pemasungan teks sehingga teks tidak bisa leluasa bergerak dan berinteraksi dengan keragaman makna.[13]

Sebagian wakil (orang-orang Islam yang beriman dan shaleh, yang disebut sebagai wakil umum) menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagian keputusannya kepada sekelompok

---

10 *Ibid.*, hlm. 26-27.

11 Abou El Fadl dalam buku *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* tidak menjelaskan konsep-konsep dasar (definsi, sejarah, aliran, dan lain sebagainya) pemahaman tentang hermeneutika, sebab, buku ini memang lebih pada implementasi langsung konsep hermenutika tersebut dalam hukum Islam, dan karena itu, pembaca buku ini diasumsikan sudah paham terhadap hermeneutika dan cara-cara kerjanya.

12 Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. 14.

13 Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 43.

orang atau wakil dari golongan tertentu (ulama). Mereka melakukan hal tersebut "karena, dan hanya karena", mereka memandang wakil dari golongan tertentu memiliki otoritas. Kelompok khusus ini menjadi otoritatif karena dipandang memiliki kompetensi dan pemahaman yang khusus terhadap perintah atau kehendak Tuhan.

Kelompok khusus (disebut dengan wakil khusus) ini dipandang otoritatif "bukan karena mereka memangku otoritas"—jabatan formal tidak relevan sama sekali— tetapi karena persepsi wakil umum menyangkut otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengarah pada Jalan Tuhan. Proses penyerahan keputusan untuk mengetahui dan memahami Kehendak Tuhan, dari wakil umum kepada wakil khusus juga memiliki problem hermeneutis tersendiri, misalnya, pada proses tindak komunikasi dan dialog di antara keduanya.[14] Abou El Fadl mengutip pendapat Friedman, bahwa tunduk pada seseorang yang memegang otoritas melibatkan hal yang ia sebut sebagai "praduga epistemologis" (*epistemological presupposition*).[15]

Abou El Fadl mengemukakan lima batasan untuk menerima otoritas wakil khusus tersebut. Jika lima hal ini terpenuhi, seseorang bisa disebut otoritatif.[16] *Pertama*, kejujuran (*honesty*). Masyarakat pada umumnya percaya pada kelompok wakil khusus ini bahwa mereka akan jujur dan dapat dipercaya dalam memahami perintah Tuhan. Ia tidak akan menyembunyikan, melebih-lebihkan atau berbohong atas apa yang ia pahami. Ia akan mejelaskan semua yang ia pahami. Ia juga tidak akan berpura-pura mengetahui satu permasalahan dan pura-pura mengetahui perintah Tuhan, padahal dirinya belum mengetahui yang sesungguhnya.

Kedua, kalangan wakil khusus harus sepenuhnya mempunyai kesungguhan (*diligence*). Dia dituntut untuk sepenuhnya mencurahkan kemampuannya dalam menyelami satu persoalan. Batasan ini mungkin kelihatan samar, namun setidaknya ini adalah sebuah kewajiban para wakil khusus itu untuk serius dan

---

14 El Fadl, *Speking*, hlm. 18-20.
15 *Ibid*., hlm. 19.
16 *Ibid,* hlm. 54-56.

bersungguh-sungguh dengan segenap kemampunnya untuk menyelami sebuah persoalan. Kata ijtihad yang berasal dari hakar kata *jahada* sesungguhnya berarti pengerahan seluruh kemampuan seseorang untuk menyelami sebuah persoalan.

Ketiga, adalah prinsip kemenyeluruhan (*comprehensiveness*). Kalangan wakil khusus tersebut harus mempertimbangkan semua argumen dan bukti, bahkan argumen yang bertentangan sekalipun. Prinsip ini juga mengharuskan kaum wakil khusus bertanggungjawab menyelidiki dengan kesungguhan semua bukti dan argumen tersebut.

Keempat, para wakil khusus tersebut haruslah melakukan penafsiran dan pencarian perintah Tuhan secara rasional (*reasonableness*). Kaum wakil khusus dilarang melakukan, meminjam istilah Umberto Eco, "penafsiran secara berlebihan" dengan cara, misalnya, menafsirkan sedemikian rupa sehingga maknanya sesuai dengan keinginan seseorang, sementara makna teks sesungguhnya dihiraukan.

Penafsiran yang berlebihan terhadap teks, baik dengan cara membiarkan teks terbuka dan dibanjiri segala kemungkinan penafsiran yang tak terbatas sehingga tidak dapat ditampung sendiri oleh teks, maupun dengan membuat teks tergembok dan didiami hanya oleh satu macam makna penafsiran saja, telah dianggap mengingkari prinsip rasonalitas ini. Prinsip ini mengisyaratkan bahwa kaum wakil khusus haruslah mengambil jarak dengan teks dan menghormati integritas teks tersebut.

Kelima, para wakil khusus haruslah bisa mengendalikan diri (*self-restraint*). Hal ini sebenarnya menunjukan sikap kerendahan hati. Dia bukanlah orang yang mengetahui segalanya dan yang mengetahui hakikat segalanya hanyalah Tuhan. Semua yang dilakukannya adalah usaha untuk mengungkap kehendak-Nya. Bagi siapapun yang pernah dididik di lingkungan pesantren pasti tahu bahwa di setiap akhir pengajian, guru-guru kita selalu

mengucapkan *Wa Allahu a'lam bi al-shawab* yang kurang lebih berarti: Tuhanlah yang lebih mengetahui segalanya. Sikap ini lebih jauh sebenarnya bisa dilihat sebagai sikap pengendalian diri dan kerendahan hati.

Dinamisasi Hukum Islam

Gagasan tentang teks yang terbuka, menurut Khaled sangat membantu. Khaled menyatakan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah sebagai teks, dengan meminjam istilah Umberto Eco, merupakan "karya yang terus berubah" (*works in movement*)—keduanya adalah karya yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi. Ini tidak berarti bahwa keduanya terbuka bagi segala jenis interpretasi. Tapi maksudnya mereka mampu menampung gerak interpretasi yang dinamis.[17]

Abou El Fadl membedakan antara *syari'ah* dan *fiqh.* Hukum Tuhan sebagai sesuatu yang abstrak disebut dengan *syari'ah* (secara etimologis berarti "jalan"), sementara pemahaman dan pelaksanaan konkrit Kehendak Tuhan disebut dengan *fiqh* (secara etimologis berarti "pemahaman"). *Syar'iah* adalah kehendak Tuhan dalam bentuk yang abstrak dan ideal, tetapi *fiqh* merupakan hasil dari upaya manusia memahami Kehendak Tuhan. Dalam pengertian ini, *Syari'ah* selalu dipandang sebagai yang terbaik, adil dan seimbang, sementara *fiqh* hanyalah upaya untuk mencapai cita-cita dan tujuan *Syari'ah* (*maqashid al-syari'ah*). Menurut para ahli hukum Islam, tujuan *Syari'ah* adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, dan tujuan *fiqh* adalah untuk memahami dan menerapkan *Syari'ah.*[18]

Dalam perkembangan hukum Islam, para ahli hukum terpecah ke dalam dua madzhab. Madzhab pertama, yang dikenal dengan *Mukhaththi'ah*,[19] menyatakan bahwa pada akhirnya ada sebuah jawaban yang tepat bagi setiap persoalan teks dan

17 *Ibid.*, hlm. 146.
18 *Ibid.*, hlm. 32.
19 *Ibid.*, hlm. 148.

hukum. Namun, hanya Tuhan yang mengetahui jawaban yang tepat dan kebenaran baru akan terungkap pada Hari Akhir nanti.

Dalam pengertian ini, setiap persoalan hukum dan dalam setiap pergulatan dengan teks, Tuhan telah menentukan jawaban yang tepat sejak awal, yang termuat dalam wadah penampung Pengetahuan Tuhan. Tapi manusia, dalam dalam sebagian besar kasus, tidak dapat mengetahui secara pasti dan meyakinkan apakah mereka telah memperoleh jawaban yang tepat. Setiap *mujtahid* mencapai kebenaran dalam upayanya menemukan jawaban, namun seorang pembaca mungkin dapat mencapai kebenaran, sementara yang lainnya tidak.[20]

Kelompok itu seringkali menyatakan bahwa sesuatu tidak mungkin memiliki dua realitas, bahwa sesuatu itu baik atau buruk, jelek atau cantik, harus salah satu di antara keduanya. Realitas sesuatu tidak bergantung pada pengenalan atau pengakuan dari orang yang mengamati realitas. Tapi realitas sesuatu melekat dalam realitas itu sendiri.

Demikian pula halnya, sebuah tindakan hukum tidak bisa dipandang sah dan tidak sah dalam waktu yang bersamaan atau boleh dan tidak boleh dalam waktu yang bersamaan –harus dipilih salah satunya. Kelompok ini menambahkan bahwa jika berbagai jawaban bisa sama-sama tepat, dan jika orang tidak berusaha menemukan jawaban yang tepat, maka apa maksud dari semua perdebatan dan diskusi hukum (*munazharah*)? Perdebatan dan diskusi ini bermanfaat karena mereka berpotensi membawa kita semakin dekat dengan kebenaran.

Madzhab kedua, yang dikenal dengan *Mushawwibah*.[21] Kelompok ini menyatakan bahwa tidak ada jawaban yang pasti dan tepat (*hukm mu'ayyan*) yang diperintahkan Tuhan untuk ditemukan oleh manusia, karena jika ada jawaban yang tepat, Tuhan akan membuat bukti-bukti tekstual yang jelas dan meyakinkan. Tuhan tidak akan membebankan manusia dengan kewajiban

20 Hamidi, *Hermeneutika*, hlm. 75.
21 El Fadl, *Speaking*, hlm. 148.

untuk menemukan jawaban yang tepat ketika tidak ada sarana objektif untuk menemukan kebenaran sebuah makna teks dan persoalan hukum.

Jika ada sebuah kebenaran objektif menyangkut segala sesuatu, Tuhan pasti akan menjadikan kebenaran itu bisa dicapai di dunia ini.[22] Kebenaran atau ketepatan hukum, pada kebanyakan kasus, bergantung pada keyakinan dan pembuktian, dan pada kenyataannya, sifat dari semua tindakan hukum seringkali bergantung pada pengakuan. Tindakan yang sama bisa diperbolehkan dan kemudian tidak diperbolehkan karena adanya kenyataan yang bersifat tambahan pada karakteristik intrinsik dari tindakan tersebut.

Tindakan tersebut mungkin memiliki kualitas moral yang melekat dalam dirinya (*qabihah* atau *hasanah bi dzatiha*) tapi kualitas hukumnya bergantung pada hal-hal yang tidak terkait dengan karakteristik tindakan itu sendiri. Perintah Tuhan kepada manusia adalah untuk melakukan pencarian dengan sungguh-sungguh, dan hukum Tuhan akan ditangguhkan hingga manusia memperoleh keyakinan yang kuat tentang hukum Tuhan tersebut. Ketika keyakinan yang kuat itu terbentuk, maka hukum Tuhan mengikuti apa yang diyakininya itu.

Di sinilah pentingnya melakukan *ijtihad* hukum, dan menghindari *taqlid,* meskipun kriteria *ijtihad* dalam pemahaman El Fadl sangat sulit dan penuh dengan tantangan akademik-intelektual, tetapi memungkinkan seseorang, meminjam istilah M. Amin Abdullah, menjadi *mujtahid fi al-mutlaq,* bukan *mujtahid fi al-madzhab.*

Menurut Abou El Fadl,[23] *taqlid,* atau keterikatan dengan preseden hukum, dipandang sebagai asumsi hukum yang bersifat normatif, dan sebagai sebuah doktrin, *taqlid* mengakui fakta bahwa para ahli hukum biasanya diajarkan berbagai pendapat hukum dan contoh yang sudah ada. Agar seorang ahli hukum mampu

---

22 *Ibid.*
23 *Ibid.*, hlm. 37.

melakukan *ijtihad* (melepaskan diri dari keterikatan dengan pre-seden untuk membentuk hukum yang sama sekali baru; *a break with precedent to generate original and unprecedented law*), ia harus memiliki kualitas pendidikan yang unggul.

Daftar Pustaka

‘Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi al-tafsir al-Maudhu’i,* Mesir: Matba’at al-Hadarat al-‘Arabiyyah, 1977

Abdul Karim, Khalil, *Syari’ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As’ad, Yogyakarta: LkiS, 2003

Abdullah, M. Amin, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN menyongsong perguliran paradigma keilmuan Keislaman pada Era Millenium ketiga” dalam *Al-Jami’ah*, No. 65, Vol. VI, tahun 2000, 89-93

Abu Zayd, *Mafhum al-Nash, dirasah fi Ulum al-Qur’an,* Beirut: Al-Markaz al-Saqafi al-‘Araby, 1994

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Isykaliyat al-Qira’at wa ‘aliyat al-Ta’wil,* Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-‘Arabi, 1994

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Naqd al-Khitab al-Diny,* Kairo: Sina’ li al-Nasyr, 1994

Al-Bahiy, Muhammad, *al-Fikr al-Islam al-Hadis wa Silatuha bi al-Isti’mar al-Gharbiyyin*, Mesir: Dar al-Kitab al-‘Araby, t.t.

Al-Qattan, Manna’, *Mabahis Fi ‘Ulum al-Qur’an,* t.k.: Mansyurat al-‘Asr al-hadis, 1973

Al-Sid, Muh. ‘Ata, *The Hermeneutical Problem of the Qur’an in Islamic History,* Disertasi diajukan kepada Temple University, (*unpublished*), Mei, 1975

Al-Suyuti, Abu al-Fadl jalal al-Din Abd al-Rahman Abu-Bakar, *Al-Tahbir fi ‘Ilm al-Tafsir,* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988

Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islamy:Naqd wa al-Ijtihad*, terj. Hasyim Shalih, London:Dar al-Saqi, 1990

Arkoun, Mohammed, *NalarIslami dan Nalar Moderen Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta : INIS, 1994

Armas, Adnin, "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an" dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA,* Tahun I, No. 1, Maret 2004, h. 38-45

Armas, Adnin, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal,* Jakarta: Gema Insani Press, 2003

Baidan, Nashruddin, "Tinjauan Kritis Terhadap Konsep Hermeneutika", dalam *Esensia, Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin,* Vol. 2, No. 2, Juli 2001, h. 165-180

Bamyeh, Mohammed A., *The Social Origins of Islam:Mind, Economy, Discourse*, London: University of Minnesota Press, 1999

Bauman, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Sciences*, New York: Columbia University Press, 1978

Bell, Ricard, *The Origin of Islam in It's Christian Environment,* Edinburg: Edinburgh Univ. Press, 1925

Boisard, Marcel A., *Humanisme dalam Islam,* terj. H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1979

Esack, Farid, *Qur'an Pluralism and Liberation,* Oxford: One World, 1997

Fazlurrahman, *Islam,* terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2000

Gadamer, Hans George, *Truth and Method* (New York: the Seabury Press, 1975

Hamdi, A. Zainul, *hermeneutika Islam: Intertekstualitas, dekonstruksi, rekonstruksi* dalam *Gerbang,* Vol. V, no. 14, 2003

Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994

Hardiman, F. Budi, "Hermeneutik: Apa Itu?" dalam *Basis*, XL, no. 3, 1990,

Henninger, Joseph, *Pre-islamic Bedouin Religion*, dalam Merlin L. Swartz, *Studies on Islam*, Oxford: Oxford University press, 1981

Hidayat, Komaruddin, M*emahami Bahasa Agama,* Jakarta: Paramadina,1996

Husaini, Adian, "Problem teks Bible dan Hermeneutika" dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA,* Tahun I, No. 1, Maret 2004, h. 7-15

Jeffrey, Arthur, "The Qur'an as Scripture" dalam *The Muslim World*, no. 40, 1950

Margoliouth, D.S., *Mohammed and The Rise of Islam.* New York: Books For the Librarian Press, 1975

Mc Mauliffe, Jane, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of Al-tabari and The Ibn Katsir" dalam A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Qur'an*, Oxford: Clarendon, 1988

Meinecke, Friedrich, "Historicism and its Problems" dalam Fretz Stern (ed.), *The Varieties of History,* New York: World Publishing & Co., 1956

Meuleman, Johan Hendrik (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme,* Yogyakarta: LkiS,1996

Muthahhari, Murtadha, *Mengenal Epistemologi,* terj. M. Jawad Bafaqih, Jakarta: Lentera, 1989

Nanji, Azim, "Toward a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives of Isma'ili Thought" dalam Richard C. martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* Tucson: The University of Arizona Press

Nasr, Hossein Sayyed Hossein, *Islamic Studies: Essay on Law and Society,* Beirut: Libreirie Du Liban, 1967

Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred* , Edinburg: t.p., 1981

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heiddeger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969

Rippin, Andrew, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practises*, New York: Routhledge, 1990

Rodinson , Maxime, *Muhammed.* London: Penguin Books, 1977

Sumaryono, E., *Hermeneutik*: *Sebuah Metode Filsafat,* Yogyakarta: Kanisius, 1999

Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer.* Jakarta: Sinar Harapan, 1994

Suseno, Frans Magnis, *Berfilsafat dari Konteks,* Jakarta: Gramedia, 1992

Von Grunebaum, Gustave E., *Islam: Essay in the Nature and the Growth of a Cultural Tradition.* New York: Barnes and Noble, 1961

Wan Daud, Wan Mohd Nor, "Tafsir dan Ta'wil sebagai Metode Ilmiah", dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA,* Tahun I, No. 1, Maret 2004, h. 54-69

Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation.* Oxford: Oxford UP, 1977

Watt, W. Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'an.* Edinburgh: Edinburgh UP, 1970

Watt, W. Montgomery, *Muhammad's Mecca*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988

Zarkasyi, Hamid Fahmy, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika" dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA,* Tahun I, No. 1, Maret 2004, h. 16-29

Biodata Penulis

Fahruddin Faiz, lahir di Mojokerto, Jawa Timur, 16 Agustus 1975. Menamatkan studi S1 di UIN SUnan Kalijaga, jurusan Aqidah dan Filsafat, fakultas Ushuluddin (tahun 1998), kemudian menyelesaikan S2 di universitas yang sama di jurusan Agama dan Filsafat, kosentrasi Filsafat Islam (tahun 2000) dan saat ini pun sedang menyelesaikan pendidikan S3-nya di kampus yang sama. Disamping kesibukannya kuliah dan mengajar di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, ia juga dipercaya sebagai pengelola penerbitan kampus SUKA-PRESS UIN Sunan Kalijaga dan juga mengelola jurnal Refleksi yang berbasis di jurusan Aqidah dan Filsafat. Selain berbagai tulisan di jurnal ilmiah, beberapa karyanya juga diterbitkan dalam bentuk buku ilmiah, novel dan juga terjemahan; antara lain adalah *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Qalam, 2001), *Filosofi Cinta Kahlil Gibran* (Tinta, 2002), *Tafsir Baru studi Islam dalam Era Multi-kultural* (co-author, Kurnia Kalam Semesta, 2002), Fritjhof Schuon, *Transfigurasi Manusia* (terjemahan, Qalam 2002), Anthony Kenny, *Bertuhan ala Filsuf* (terjemahan, Qalam, 2003), *Aku Bertanya Maka Aku Ada* (Qalam,

2004), *Risalah Patah Hati* (Tinta, 2004) dan *Aku Berpikir Maka Aku Tertawa* (terjemahan, Khazanah, 2005).

Ali Usman, lahir di Sumenep, 20 April 1984. Menempuh studi S1 Aqidah dan Filsafat (2003-2007), S2 Agama dan Filsafat (2008-2010) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dosen Prodi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga dan Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran (STAISPA) Yogyakarta; peneliti, editor buku, kolumnis/penulis di berbagai media cetak/*online*.

Jika ada sebuah kebenaran objektif menyangkut segala sesuatu, Tuhan pasti akan menjadikan kebenaran itu bisa dicapai di dunia ini.[22] Kebenaran atau ketepatan hukum, pada kebanyakan kasus, bergantung pada keyakinan dan pembuktian, dan pada kenyataannya, sifat dari semua tindakan hukum seringkali bergantung pada pengakuan. Tindakan yang sama bisa diperbolehkan dan kemudian tidak diperbolehkan karena adanya kenyataan yang bersifat tambahan pada karakteristik intrinsik dari tindakan tersebut.

Tindakan tersebut mungkin memiliki kualitas moral yang melekat dalam dirinya (*qabihah* atau *hasanah bi dzatiha*) tapi kualitas hukumnya bergantung pada hal-hal yang tidak terkait dengan karakteristik tindakan itu sendiri. Perintah Tuhan kepada manusia adalah untuk melakukan pencarian dengan sungguh-sungguh, dan hukum Tuhan akan ditangguhkan hingga manusia memperoleh keyakinan yang kuat tentang hukum Tuhan tersebut. Ketika keyakinan yang kuat itu terbentuk, maka hukum Tuhan mengikuti apa yang diyakininya itu.

Di sinilah pentingnya melakukan *ijtihad* hukum, dan menghindari *taqlid,* meskipun kriteria *ijtihad* dalam pemahaman El Fadl sangat sulit dan penuh dengan tantangan akademik-intelektual, tetapi memungkinkan seseorang, meminjam istilah M. Amin Abdullah, menjadi *mujtahid fi al-mutlaq,* bukan *mujtahid fi al-madzhab.*